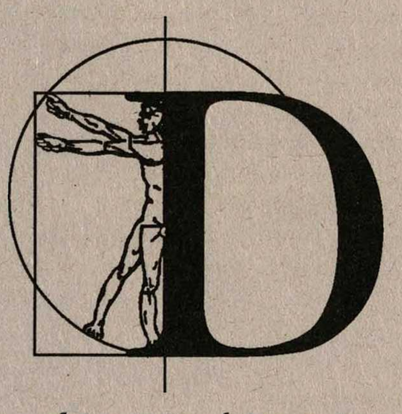
В.В. Миронов, А.В. Иванов

# ОНТОЛОГИЯ
## и теория познания

УЧЕБНИК

ГАРДАРИКИ


disciplinae

В.В. Миронов, А.В. Иванов

# ОНТОЛОГИЯ
# и теория познания

УЧЕБНИК

*Допущено Министерством образования
и науки Российской Федерации
в качестве учебника для студентов
высших учебных заведений, обучающихся
по направлению подготовки
«Философия»*

МОСКВА
ГАРДАРИКИ
2005





УДК 111.1(07)
ББК 87.21я7
М64




Рецензенты:
доктор философских наук, профессор *Е.А. Мамчур*;
доктор философских наук, профессор *К.Х. Момджян*;
доктор философских наук, профессор *З.А. Сокулер*

**Миронов В.В., Иванов А.В.**
М64 Онтология и теория познания: Учебник. — М.: Гардарики, 2005. — 447 с.

ISBN 5-8297-0248-7 (в пер.)

Агентство CIP РГБ

В учебнике обстоятельно и с учетом современных научных знаний излагается понимание специфики философии как системы наиболее общих, предельных закономерностей, определяющих взаимоотношения Человека и Мира. Авторы, следуя учебному стандарту, выделяют и всесторонне освещают две структурные составляющие философии — онтологию и гносеологию (теория познания).

Онтология рассматривается в качестве предметного уровня метафизики, выявляющей всеобщие характеристики бытия как такового в его конкретных разновидностях — природной, культурно-символической, духовной или личностно-экзистенциальной.

Гносеология излагается с позиции взаимоотношений человека и бытия (мира) в познавательной ситуации, причем в качестве объекта познания бытие может включать и человека как часть мира.

Вместе с тем в учебнике проводится и аксиологический подход к философии, сочетающий представления о бытии и познании с личностными и общественными ценностями.

Учебник предназначен для аспирантов и студентов философских факультетов, а также может быть использован изучающими философию и в вузах негуманитарного профиля.

**УДК 111.1(07)**
**ББК 87.21я7**



**ISBN 5-8297-0248-7**

# ПРЕДИСЛОВИЕ

Учебник, который мы предлагаем вниманию заинтересованного читателя, представляет собой своеобразное введение в фундаментальную философскую проблематику, всегда находящуюся в эпицентре теоретических дискуссий. Написание учебника по философии связано с определенным противоречием. С одной стороны, учебник призван давать исчерпывающие ответы, информировать о некоем знании и при этом соответствовать принятым учебным стандартам, которые в учебнике должны быть соблюдены. С другой стороны, что неоднократно подчеркивалось авторами[1], специфика проблем философии, равно как и фундаментальных проблем человеческого бытия вообще, состоит в невозможности получить на них окончательные и всех устраивающие ответы.

Философия является открытой и непрерывно обновляющейся системой знаний, где нет раз и навсегда зафиксированных аксиом, законов и доказанных на их основе теорем. Ее живая стихия — бесконечное вопрошание и напряженное размышление над вечными проблемами человеческого бытия, не могущими получить окончательного и всех удовлетворяющего решения. Смысловое пространство этой важнейшей сферы духовной культуры человечества находится вне потока исторического времени, а потому действительное его

---

[1] См., например: *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. М., 2004.

освоение подразумевает включение человека в непрерывный творческий диалог мыслителей друг с другом — и тех, кто жил 2500 лет назад, и тех, кто творит сегодня. И в этом смысле обучение философии есть всегда научение философскому мышлению, реализующемуся в приобретении навыков мыслить, рассуждать в особых смысловых условиях понимания того, что окончательных ответов философия дать не может.

Об этом говорит и этимология понятия «философия», которое происходит из соединения двух достаточно простых для понимания греческих слов — «philia» (любовь) и «sophia» (мудрость), что означает буквально «любовь к мудрости». В философии как ни в одном ином знании смешиваются высокая и сложная теории, часто недоступные неподготовленному человеку, которые, однако, самой своей сущностью нацелены на то, чтобы отвечать на изначальные и в этом смысле простые вопросы. При этом очень часто не понимают, что простые вопросы могут потребовать очень сложных ответов, гораздо более сложных, чем в конкретных науках, ибо последние опираются на заведомо ограниченную предметную область исследований, которая последовательно осваивалась представителями данной науки. Соответственно, нахождение новых истин здесь опирается на совокупность уже достигнутого путем систематического освоения прежних знаний. То есть любой науке всегда можно научиться, овладеть ее предметным знанием и присущими ей методами их получения. Философии же как особому типу размышления научиться таким образом сложно, если только вообще возможно. В философии изначально все и всегда равны. Мудрость может быть выражена и ребенком, и поседевшим старцем. Как отмечал К. Ясперс, «философское мышление каждый раз должно начинаться с самого начала. Каждый человек должен осуществлять его самостоятельно»[1]. Ни академический статус, ни положение философа в обществе не являются гарантией действительности его философской мудрости. Таким образом, философия, с одной стороны, представляет собой некое знание, достаточно далеко отстоящее от обыденности, отвечающее критериям теоретического знания, а с другой — она затрагивает проблемы, касающиеся каждого человека, и в этом смысле она «должна быть доступной для каждого человека»[2].

---

[1] *Ясперс К.* Введение в философию. Минск, 2000. С. 11.

[2] Там же.

На уровне обыденного сознания отношение к философии реализуется в известного рода предрассудках, которые полярным образом описывают предмет занятий философов. Иногда о ней говорят с презрением и она воспринимается как бесполезная и никому не нужная болтовня. Поскольку абстрактные рассуждения философа не всем понятны, то вместо того, чтобы вдуматься в них, всегда проще обозначить данный род мыслительной деятельности как обыкновенную глупость. А иногда о ней говорят почти с божественным почитанием, считая, что она представляет собой завершенную систему абсолютного знания и философы — это мудрецы, знающие некие вечные истины и непреходящие ценности. Именно такая трактовка философии приводит к искаженным требованиям по отношению к ней и к наиболее сильным разочарованиям. Здесь исчезает самое главное — понимание философии как бесконечного процесса поиска истины, а не истины в последней инстанции.

Обучение философии должно воспитывать в человеке внутреннюю свободу мышления, которая, однако, не может возникнуть на пустом месте. Для действительно свободного мышления необходимо определенное погружение в пространство мировой философии, т.е. освоение тех достижений, которые были в ней накоплены. Лишь свободная ориентация внутри философской проблематики позволяет нам осознавать ее сущность, сравнивать существующие варианты решений философских проблем и пробовать предлагать свои собственные. Философская самостоятельность должна быть не случайной стихийной свободой, проявившейся в виде двух-трех интересных мыслей, спонтанно возникших в голове, а результатом систематического размышления над краеугольными философскими проблемами. Следовательно, научение культуре философского мышления (философствованию) — это необходимый процесс систематического обучения философии. В этом смысле учебник по философии способствует решению данной задачи, но при постоянном понимании того, что только учебником постижение философии не ограничивается.

Центральной задачей предлагаемого учебника является интерпретация философии прежде всего как особого рода теории. Многообразие концепций, которые существуют в философии, лишь внешне разрушает ее единый исторический процесс. Философия представляет собой более сложный тип единства, включающий в себя разнообразие. Это органическое единство многообразия, связанное с тем, что

философия не имеет характера однолинейного, прогрессивного развития и в ней мы практически не найдем общезначимых результатов, которые фокусируются в новейшей теории, как это возможно в частных науках. Поэтому в философии нет полностью устаревших идей, так же как и нет абсолютно новых. Это одна из особенностей философии, позволяющая всем поколениям философов вести диалог поверх пространственно-временных и культурно-национальных границ. Именно вся система философских воззрений позволяет нам ее постигать, через развитие и посильное совмещение различных способов этого постижения. По сути, разнообразные философские концепции лишь различные пути постижения философской истины за исключением внутренне противоречивых (иррациональных) и откровенно безнравственных.

Философия как теоретическая система (как метафизика[1]) базируется на двух взаимосвязанных фундаментальных составляющих — онтологии и теории познании (гносеологии). Хотя при этом опять же важно понимать, что любая попытка жестко привязать какую-то философскую проблему к той или иной составляющей философского знания вызывается скорее не теоретическими, а педагогическими соображениями более компактного и логичного изложения учебного материала.

Особенно это справедливо в том случае, когда курс философии рассчитан не только на студентов философских факультетов. В этом смысле необходимо вслед за И. Кантом выделять разные уровни приобщения к философии. Есть уровень «школярский», предназначенный для изучения философии в высших классах средних школ и гимназий. Здесь происходит, действительно, лишь знакомство с философией как с частью общечеловеческой культуры. Есть уровень академической философии, которая обязательно должна присутствовать в стенах университетов и профессионально изучаться на философских факультетах. Данный учебник представляет собой университетский курс философии, адаптированный для нефилософских специальностей. Поэтому учебник достаточно детально структурирован и включает в себя помимо общего освещения каких-то теоре-

---

[1] Термин «метафизика» мы здесь и далее употребляем в классическом смысле, восходящем к античной традиции, а именно в смысле такого фундаментального знания, которое явно или неявно лежит в основании всех частных видов человеческого знания.

тических вопросов также и практические задания, которые позволяют критически обсудить и освоить учебный материал, а также сориентировать студента в самостоятельной работе с философской литературой.

Одновременно авторы постарались, как это свойственно традиции именно университетского преподавания философии, максимально органично совместить изложение каких-то классических, уже устоявшихся, ходов философской мысли с обсуждением проблем переднего края философской науки. При этом пытались сохранить максимальную объективность изложения материала, знакомя читателя с различными вариантами решения фундаментальных проблем в тех или иных философских традициях, показывая их и сильные, и слабые стороны. Если говорить об авторских метафизических симпатиях, избежать которых в любом случае невозможно, то к ним можно отнести, во-первых, синтетическую философскую установку, направленную на учет конструктивных элементов в различных философских подходах, программах и школах, зачастую жестко конкурирующих между собой; во-вторых, уважение к историко-философской традиции — тому роднику с «водой живой и вечной», которым питаются все направления современной философии, включая самые экзотические ее разновидности.

В учебнике особое внимание уделено также ценностным аспектам человеческого бытия и познания, приобретающим исключительно важное значение в рамках современной культуры. Однако данная проблематика выступает здесь не в качестве самостоятельного раздела метафизики[1], что значительно бы усложнило содержание и структуру книги, а как сквозная линия ценностной рефлексии сквозь все изложение учебного материала.

Ну и наконец, одна из главных задач данного учебника — это посильно приобщить читателя не только к сложнейшим проблемам онтологии и теории познания, но и к университетским традициям самостоятельного и творческого философствования, к той духовной свободе, которая помогала выживать философскому сообществу в самые трудные исторические времена и которая делает философию актуальной для любого общества и любой эпохи.

---

[1] Как мы сделали это в упомянутой выше работе (см.: *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. Раздел «Аксиология»).

Авторы питают скромную надежду, что учебник будет полезен не только для студентов и преподавателей вузов как философских, так и нефилософских специальностей, но и для всякого мыслящего человека, пожелавшего приобщиться к философии.

# ВВЕДЕНИЕ: МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ ФИЛОСОФИИ

Метафизический подход к исследованию бытия проявляется *в предельности философского знания.* А одной из форм формулирования предельности выступают наиболее общие закономерности самых разнообразных проявлений бытия и мира. Именно эта претензия на познание закономерностей провоцирует вывод о том, что философия может быть уподоблена частным наукам. Возникают варианты «научной» философии, что приводит к массе противоречий в трактовке самой философии, ее истории.

Спор о том, является ли философия наукой или нет, бесконечен, и в этом смысле каждая из философских концепций дополняет наше общее представление о мире, создавая из мозаики взглядов, настроений и переживаний общую картину мира. Поэтому затруднительно дать некое всем подходящее определение философии, которое всегда будет временно и ограничено и может быть использовано лишь в методических целях, а гораздо эффективнее описать указанное проблемное смысловое пространство.

Вместе с тем философия является сегодня весьма дифференцированным видом знания, включая в себя совокупность огромного количества дисциплин, таких, например, как этика, эстетика, логика, история философии и др. Это может создать впечатление, что изучение философии есть, по сути, последовательное изучение всех этих философских наук. Однако на самом деле это не так или не совсем так, поскольку особенность философии заключается именно в ее целостном характере и все из упомянутых дисциплин тесно взаимосвязаны. Более того, абсолютизация дифференциации дисциплин в философии неизбежно приводит к серьезным методологическим ошибкам, когда общее фундаментальное решение проблемы подменяется ее дисциплинарной интерпретацией, часть выдается за целое, а сам философ замыкается в узком кругу своих

профессиональных проблем. Это чревато утратой самой сути философии как стремления к мудрости и цельности миропонимания.

Одним из первых, кто дал блестящее понимание сущности философии и структуры, вытекающей из этой сущности, был великий немецкий философ И. Кант.

Прежде всего он выделяет два самостоятельных уровня философии, выполняющих разные задачи в общественном сознании.

Первый он обозначает как «школярская» философия. Данная характеристика философии не является негативной, если она реализуется в соответствующих ей пределах. Это некоторая совокупность наиболее общих представлений о философии, философах, проблемах, которые стояли в ее истории и с которыми должен ознакомиться каждый культурный и образованный человек в рамках своего самовоспитания, так же как он должен знакомиться с религией, искусством, правом, не становясь при этом обязательно верующим, художником или юристом. Знакомиться с такой философией следует на ранних стадиях обучения, в школах, гимназиях и лицеях, говоря современным языком, в рамках среднего школьного образования. Сами по себе эти знания не учат людей философии, а учат тому, что понимали под философией другие люди. В результате такого обучения человек не научается философствовать, а лишь приобретает положительное знание о ней.

Однако кроме этого существует философия как особая наука о последних целях человеческого разума, которая придает ценность всем другим видам знания, выявляя их значение для человека. Именно в этом плане она выступает как философская мудрость. Философ, стремящийся к такой мудрости, должен постигать то, насколько знание может способствовать достижению высших целей Человека и Человечества. Человек познает мир, но это познание не просто слепок бытия, а результат сложного взаимоотношения между человеком и предметом познания. По Канту, часть знаний содержится в разуме в априорной форме, носит доопытный, надприродный характер. Исследование процесса познания и знания в целом является одной из важнейших сторон философского предмета, которая обозначается как гносеология, или учение о познании. Но это, в свою очередь, требует от философа выработки неких общих представлений об устройстве мира, сущности бытия в целом, что и входит в область онтологии — другой важнейшей стороны философского предмета.

Исследуя фундаментальные проблемы бытия, философия обязательно намечает те или иные их решения, а значит, вырабатывает систему фундаментальных принципов и законов философского отношения к бытию, миру и человеку, что в философской традиции испокон

веков обозначалось термином «метафизика». Не раскрывая пока сути данного понятия, попробуем пояснить это на простом примере.

Любая наука, любое иное — нефилософское — постижение бытия неизбежно сталкиваются с понятием истины. Однако в логике данное понятие может, по существу, означать правильность или корректность вывода, который очень далеко отстоит от реальности, реальных объектов, т.е. речь идет о некой особой истине — *логической истине*. Понятие истины может значительно зависеть от ее индивидуального восприятия, что характерно, например, для искусства. Здесь часто говорят о *художественной правде*, т.е. некой символически-художественной форме истины, а сама истина отождествляется с красотой, с прекрасным. Истинными могут обозначаться системы нравственных ценностей, опосредованные верой человека. Говорят также о социальной, правовой истине и т.д.

Казалось бы, наиболее полное понимание истины реализуется в науке. Однако и здесь дело обстоит не так просто. Здесь чаще всего берут такой признак истины, как соответствие действительности, но разнообразие форм последней порождает и разнообразные формы истинности, ее критериев, которые существенно различаются в зависимости от предметов разных наук. Так, эмпирические критерии истины не работают в математике или теоретической физике, и, напротив, использование стандартов математической истинности значительно корректируется (если только вообще не отменяется) содержанием реально исследуемых объектов, например социума или человека.

Метафизика исследует истину как таковую, находя общее в разнообразнейших формах ее конкретного проявления. Поэтому в метафизическом смысле истина нередко трактуется как подлинное бытие в отличие от бытия неподлинного (Платон, Флоренский), которое можно постигать и рациональным способом, и путем религиозного откровения.

Метафизика не сводит понятие истины к какому-то одному аспекту. Человек здесь, например, исследуется не только как личность, находящаяся в определенных социальных обстоятельствах, зависимая от определенных ценностных и эстетических регулятивов, но и как определенный слой бытия, мира, Космоса. То есть можно сказать, что *метафизика — это предельный вид философского знания, связанный с наиболее абстрактной и глубокой формой рефлексии (размышления) человека над проблемами личного и мирового бытия*.

Однако вернемся к столь значимому для нас термину «метафизика». На первый взгляд он совпадает с термином «философия». Однако это не совсем так. С самого своего возникновения в философии наличествует некое прочное центральное ядро, как бы *сердце философии*, которое, вслед за учениками Аристотеля, можно назвать метафизикой (бук-

вально то, что «идет после физики»). Метафизика в таком ее традиционном понимании[1] является учением о первоосновах сущего. Ее еще иногда называют «теоретической» философией, тем самым противополагая практическим ее разделам, о которых речь пойдет ниже.

О составе философской метафизики, а следовательно, и о структуре теоретической философии до сих пор ведутся споры. Наиболее распространенной точкой зрения является трактовка метафизики как состоящей из трех тесно друг с другом связанных частей (уровней): онтологии (учения о бытии), гносеологии ( учения о познании) и аксиологии (всеобщей теории ценностей).

**Онтологический уровень.** Человек как особая мыслящая структурная единица бытия и реального мира необходимо вступает с ним во взаимодействие. Это приводит человека к постановке вопросов о сущности мира и его происхождении, о том, что лежит в основе мира (например, материальная или духовная субстанция). Человек пытается выявить основные формы проявления мира, ставит вопросы о том, един или множественен мир, в каком направлении он развивается и развивается ли вообще.

В чем специфика постановки такого рода вопросов, например, в отличие от вопросов в частных науках? Дело в том, что частные науки отвечают на подобного рода вопросы, исходя из рамок собственного предмета, и получают соответствующие ответы. Поэтому здесь мы можем вполне согласиться, например, с пониманием человека как совокупности взаимосвязанных систем рычагов (механика), или как системы биохимических процессов, или как элемента социальной системы, выполняющего определенные функции. Все эти ответы будут правильными, но в рамках собственной предметной области исследования.

В отличие от этого философия ставит данные вопросы в их предельной форме, говоря о наиболее общих предпосылках бытия, о наиболее общих взаимоотношениях между миром и человеком, о всеобщих закономерностях бытия как такового. При этом не важно, о какой конкретно разновидности бытия идет речь — природной, культурно-символической, духовной или личностно-экзистенциальной.

Это порождает разнообразие философских систем по решению ими онтологических проблем. Например, философы, по-разному решающие вопрос о том, что лежит в основе мира: дух или материя, дают нам

---

[1] А не в марксистском, где она как учение о неизменных началах бытия противопоставлялась диалектике как учению об универсальности процессов развития. Это в принципе неверно, ибо неизменность вполне совместима с развитием (разве сами всеобщие законы развития могут развиваться?), а диалектика марксистского толка не более чем один из вариантов метафизической, т.е. теоретической, философской позиции.

идеалистическое или материалистическое решение данного вопроса. Философы, которые кладут в основу мира одну или несколько субстанций (духовных или материальных), подразделяются на монистов или дуалистов и т.д. Философов объединяет их совместное проблемное поле, и разнообразие взглядов осуществляется в единых предметных рамках.

Таким образом, *онтология* представляет собой *раздел метафизики, нацеленный на выявление всеобщих закономерностей бытия как такового*, не важно о какой конкретно разновидности бытия идет речь — природной, культурно-символической, духовной или личностно-экзистенциальной. Любая онтология — признает ли она исходным материальное, идеальное или какое-то другое бытие — всегда пытается выявить всеобщие структуры и закономерности развития *вещей и процессов как таковых (или самой по себе объектности любого рода)*, оставляя в стороне вопросы о закономерностях их познания и о ценностном отношении к ним со стороны познающего субъекта.

**Гносеологический уровень**. Являясь частью бытия, человек в то же время определенным образом противостоит ему и осознает это свое противостояние. Одна из реализаций такой ситуации позволяет рассматривать весь окружающий мир как объект познания. Причем в качестве объекта может выступать не только вешний мир, но и сам человек как часть мира; общество как организованная совокупность людей. На этом уровне философия в предельной форме ставит вопрос о познаваемости мира и обоснованности наших знаний о нем.

*Гносеология*, или, в более общем виде, теория познания, *есть философское учение о знании и закономерностях познавательной деятельности человека*. Здесь на первый план выходит проблема взаимодействия между познающим субъектом и познаваемым объектом. В отличие от онтологии, которая ищет закономерности самого бытия, и общей аксиологии, которую интересует его ценностное человеческое измерение, гносеологию занимают следующие вопросы: как приобретается знание о бытии любого объекта и как оно с ним соотносится?

Предельность гносеологической позиции философии связана с тем, что, в отличие от конкретных наук, она затрагивает проблемы обоснования знания и познания как таковых. Представитель частных наук в рамках своего предмета никогда не ставит вопрос о познаваемости мира, ибо сам предмет науки строится на таком ограничении бытия, которое позволяет его принципиально познавать, пусть и в предметно ограниченном смысле.

Математик не ставит вопрос в общей форме о том, познаваем ли мир. Если он выделил относящуюся к миру систему количественных отношений, т.е. описал мир математически, то он тем самым познал не-

которые его структуры. Если нет, то математика в данной области просто не применима, что не является абсолютно никакой трагедией для нее, потому что она имеет возможность развиваться независимо от опыта и какой-либо привязанности к явлениям и процессам природы.

Если физик выявляет физические закономерности каких-то процессов, он их тем самым познает, но, если он попытается таким образом исследовать нефизические процессы, например биологические или социальные, методы его познания могут быть применены лишь ограниченно и познать он может только физические характеристики этих процессов, не отражающие их сущности, а следовательно, его познание будет ограниченным.

Общая гносеологическая проблематика также дает нам самые разнообразные варианты ее решения в философии. Есть философские направления, представители которых не признают познаваемости мира. Есть философские концепции, исходящие из познаваемости мира, хотя и выводящие эту познаваемость из разных начал, как материалистических, так и идеалистических. Имеются философские системы, которые значительно огрубляют процесс познания, сводя его к воздействию объекта на субъект или отрицающие возможность познания части бытия, например социального.

Однако все они затрагивают именно предельные характеристики и условия процесса познания, выявляя смысл познавательной деятельности как таковой. Для представителей частных наук такие вопросы могут показаться, с точки зрения предмета их наук, просто бессмысленными. Здесь вопрос о том, возможно познание или нет, не может даже ставиться, ибо тогда не будет науки. Наука всегда реализует познавательную установку, философ вправе сомневаться в ее реальности.

**Аксиологический уровень.** Человек, живя в мире, является существом одухотворенным. Он не только познает мир, но и живет в нем как его часть, эмоционально переживая свое существование, взаимоотношения с другими людьми, свои права и обязанности. Познавая и переживая мир, человек в некоторых ситуациях осознает целый ряд, если так можно выразиться, трагических компонентов своего существования: невозможность абсолютного познания, смертность, греховность, отсутствие абсолютных критериев добра, красоты, истины и пр. Человеку свойственно в ряде случаев ориентироваться на абсолютные мировоззренческие установки, на веру. Философия, опять же в предельной форме, исследует эти ценности человеческого существования, их обоснованность и необходимость.

Таким образом, *аксиология* — это *раздел метафизики, который направлен на выявление всеобщих ценностных оснований бытия человека (субъекта), его практической деятельности и поведения.* Аксиологию ин-

тересует не бытие как таковое и не законы его познания (хотя и это ей может быть интересно), а прежде всего человеческое отношение к бытию и та система ценностных представлений (о красоте, благе, справедливости и т.д.), в соответствии с которой это отношение формируется и развивается. Иначе говоря, *аксиология — философское учение о бытии истинных ценностей, выступающих прочным основанием целеполагающей и оценочной деятельности человека и позволяющих ему вести творческое и гармоничное существование в мире.*

Приведем простейший пример для иллюстрации различия в этих метафизических ракурсах видения предмета. Предположим, мы созерцаем в летний полдень березу, растущую на берегу Волги. Если мы задаемся вопросами о причинах возникновения березы, о соотношении случайного и необходимого в ее бытии, о ее конструктивных функциях в рамках окружающего ландшафта, то в данном случае наше видение березы будет типично онтологическим. Мы оказываемся здесь центрированными на закономерностях существования березы как таковой. Если же мы интересуемся проблемами типа: а каково соотношение чувственного и рационального в нашем постижении березы или доступна ли нам в актах восприятия сущность березы самой по себе, то в этом случае наш ракурс исследования предмета будет теоретико-познавательным. Но, глядя на березу, я могу отнестись к ней с сугубо аксиологических (ценностных) позиций, абстрагируясь равно и от онтологического, и от гносеологического ракурса ее видения. Береза на берегу Волги может выступить для меня символом России — воплощением ее воли, необъятной шири и нравственной чистоты. Впрочем, я могу отнестись к той же березе и сугубо эстетически, просто наслаждаясь сочной зеленью ее кроны на фоне синевы волжских вод и полдневных, залитых солнцем небес. Наконец, мое человеческое ценностное отношение к березе может быть совершенно утилитарным, если я прозаически прикидываю, сколько из нее может получиться дров на зиму.

Ясно, что жесткие границы между тремя разделами метафизики можно провести лишь в абстракции, однако в историческом плане налицо любопытная закономерность: хотя все разделы метафизики наличествуют в философии с самого ее начала, тем не менее первоначально формируется онтология (в рамках европейской традиции — уже у греков); позднее, с XVI—XVII вв., начинается бурное развитие гносеологии[1]; а аксиология кристаллизуется как относительно автономный метафизический раздел философского знания очень поздно — на рубеже XIX—XX вв.

---

[1] Хотя сам термин появляется лишь в середине XIX в.

**Праксеологический уровень.** Человек осуществляет свою деятельность в результате практического освоения бытия, предметного мира. В этом смысле практика является как бы активным связующим моментом между миром и человеком, между бытием и мышлением. Человек познает закономерности бытия, оценивает их значимость для своего развития и развития человечества в целом, имея возможность творчески использовать полученные знания. Он способен активно воздействовать на окружающую его действительность, используя познанные им закономерности, может направить течение каких-то событий в желаемое русло, практически осуществляя, например, свои собственные представления о желаемом устройстве мира и общества. Однако человек может осуществить и такие преобразования, которые становятся угрозой существованию самого человечества. *Философия в этом плане исследует предельные основания практической деятельности человека, вырабатывая на основании познания истины и ее сочетания с общечеловеческими ценностями и интересами некую общую систему норм данной деятельности, ее параметры и ограничения.*

Для разных уровней философии характерны определенные философские дисциплины. Однако, поскольку философия представляет целостное знание, не все они однозначно можно отнести к какому-то одному уровню, а кроме того, имеются как бы вспомогательные, но необходимые для философии дисциплины. Помимо онтологии, гносеологии, аксиологии и праксиологии как предметных уровней, формирующих соответствующие основные дисциплины, существуют и отдельные дисциплины философии, сформировавшиеся в результате дифференциации философского знания. Некоторые из них были в составе философии всегда (например, логика), а некоторые сформировались относительно недавно (например, философия языка или философия техники).

Таким образом, метафизика есть, по существу, фундаментальное основание философии в целом, философии в ее чистом виде, и дальнейшая дифференциация философских дисциплин реализуется лишь внутри общего метафизического пространства, ибо в той или иной степени любая конкретная философская дисциплина (от эстетики до философии религии) представляет собой ту или иную конкретизацию общих метафизических ракурсов исследования (онтологического, гносеологического, аксиологического и праксеологического), а также сложившихся в истории философии фундаментальных метафизических (или философско-теоретических) ходов мысли. В представленном учебнике мы рассмотрим в первую очередь онтологический и гносеологический уровни метафизики, являющиеся определяющими по отношению к двум другим, хотя проблематика последних также будет вплетена в ткань изложения.

# РАЗДЕЛ I

# ОНТОЛОГИЯ

## Глава 1. Метафизика и базовые категории онтологии

### § 1. Становление онтологии в античной философии

В период античности философия развивается прежде всего как метафизическое знание. Она начинается не как этика, эстетика, социальная философия или логика, а прежде всего как метафизическое усилие мысли, силящейся заглянуть в глубины бытия. В свою очередь, термин «онтология», происходящий от сочетания древнегреческих слов «онтос» (сущее) и «логос» (знание), обозначает уровень этого проникновения в тайны бытия, который связан с познанием сущности. Онтология — это «знание о сущем». Данное значение сохраняется до сих пор, и онтология понимается как учение о предельных, фундаментальных структурах бытия. В большинстве философских традиций учение о бытии хотя и включает в себя рефлексию над природным бытием, тем не менее несводимо только к нему.

Онтология с самого начала выступает таким типом знания, которое не имеет природных критериальных основ, в отличие, например, от эмпирических наук. Она должна была отстаивать свое право на построение картины мира путем рационально-рефлексивного размышления[1].

Поиски философами сущности истины как таковой, добра как такового неизбежно наталкивались на проблему выявления первоначала, которое выступает критерием истинности, моральности и т.д. Достоверность получаемого мыслительным путем знания не могла

[1] См.: *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 6.

быть обоснована без внешнего, не зависимого ни от чего критерия. И этим критерием могло выступать лишь само бытие, т.е. то, что есть на самом деле, в отличие от иллюзорных явлений и вещей.

Но здесь перед онтологической мыслью возникал главный вопрос: а что, собственно, понимать под бытием, какой смысл мы должны вкладывать в это наиболее абстрактное и универсальное среди всех понятий? В свою очередь, попытки ответа на данный вопрос поднимали два больших проблемных пласта:

- поиски устойчивых структур бытия, сущности вещей (или субстанции в латинской терминологии);
- исследование фундаментального отношения между вещью и мысли об этой вещи, или иначе соотношение бытия и мышления.

### *1.1. Поиски субстанциального начала бытия*

Вопрос о том, что такое субстанция, по существу, выступает как вопрос о том, какое реальное начало лежит в основе мира. *Ответ может быть дан, исходя из материалистического подхода к пониманию бытия*, сводящего последнее к природным субстанциям и — как одному из вариантов — к материи в качестве единственной объективной реальности, лежащей в основе сущего. В ранней греческой философии вопрос о сущности бытия интерпретировался как решение проблемы «из чего все состоит». В сущности, это сведение понятия субстанции к вещественному субстрату. В основу природного бытия здесь кладутся простые и понятные начала или группа начал, взятые из окружающего материального мира. Из этих субстратных базовых элементов в дальнейшем строится его общая картина. Правда, следует отметить, что такая внешне бросающаяся в глаза материальность не просто отождествляется с материальными предметами, а представляет собой особый вид философской «спекуляции». Конкретные вещественные элементы здесь лишь дают смысловой импульс дальнейшим метафизическим рассуждениям. Наиболее полно подобного рода взгляды были выражены представителями милетской школы, которые объявляли субстанцией ту или иную стихию или группу стихий.

Так, *Фалес* «началом всех вещей... полагал воду»[1]. Истоком такого предположения, сделавшего Фалеса основателем материалистической традиции, как считал Аристотель, было наблюдение того факта, что все возникает из воды и «все ею живет», «а то, из чего все возни-

[1] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 101.

кает, — это и есть начало всего»[1]. Материальная субстанция сама по себе пассивна, и требуется некоторая сила, которая приводит это начало в движение, поэтому мир у Фалеса одушевлен и полон божественных энергий[2]. Такая онтологическая предпосылка (поиск первоначала) вела к соответствующей гносеологической установке, когда все знание необходимо было сводить к одной основе.

В этот же период появляются более абстрактные представления о субстанциальной основе мира, не связанные с чувственным его восприятием. Так, *Анаксимандр* (ученик Фалеса) говорит об *апейроне*, который не определяется через другие элементы, представляя собой некое универсальное и неделимое целое. Меняются части, элементы предмета, а целое остается неизменным. Точно определить, что же такое апейрон, невозможно. Одни считали, что это нечто среднее между огнем и воздухом, другие, — что это смесь земли, воды, воздуха и огня, третьи склонялись к мысли о принципиальной неопределенности апейрона. Апейрон был безразличен к стихиям, а значит, и несводим к ним. Это наделяло его свойствами бесконечности и беспредельности, что, в свою очередь, придавало ему качество именно субстанциального, а не субстратного начала всех стихий и природных качеств. Здесь мы впервые сталкиваемся с теоретическим истолкованием субстанции, с тем, что все порождает из себя, все формы сущего, но само остается неизменным и несводимым ни к одному из своих конкретных проявлений. При желании здесь можно увидеть зачатки спинозовского понимания субстанции.

*Анаксимен* (ученик Анаксимандра) утверждал, что в основе всего лежит воздух, «ибо из него все рождается и в него вновь разлагается»[3].

*Гераклит* считал *огонь* первоэлементом мира; все вещи есть лишь «обменный эквивалент огня — возникают из него путем разрежения и сгущения»[4].

*Эмпедокл* клал в основу мира не одну, а несколько стихий, а именно «землю, огонь, дыхание воздуха, влагу»[5].

*Анаксагор* выступает против сведения первоначал мира к каким-либо стихиям. Начало не одно или несколько, их бесконечное множество. Они представляют собой мельчайшие частицы (*гомеомерии, или семена вещей*) тех предметов и явлений, которые нас окружают. Эти

---

[1] *Аристотель.* Метафизика. Кн. 1, гл. 3 // Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 71.

[2] См.: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 71.

[3] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 134.

[4] Там же. С. 177.

[5] Там же. С. 338.

частицы нельзя познать чувственно, но можно мыслить. Гомеомерий бесконечно много, и они бесконечно делимы, возникают и уничтожаются путем соединения или разъединения, содержат в себе всё, но в мельчайших количествах. Гомеомерии материальны, они как бы беспорядочно рассыпаны в мире. В этом плане они пассивны и для их упорядочивания необходим Ум (Нус), в качестве творящей причины. «Все вещи были вперемежку, а ум пришел и упорядочил»[1]. Анаксагор, таким образом, один из первых последовательных плюралистов в онтологии, когда в основу мира кладется не одно, а много самостоятельных начал.

Своеобразной вершиной в поисках субстанциальной основы мира в исследуемой традиции выступает атомизм *Демокрита* и *Ледкиппа*. Их атомистическая концепция возникла как материалистическая традиция, но опирающаяся на более глубокое понимание, чем это было в изложенных выше концепциях. Признавая в основе всего материальные начала (атомы), она отходит от возможности их описания на основе чувственно-конкретных представлений.

В основе онтологии атомистов лежит решение проблемы о соотношении бытия и небытия, которая была поставлена элеатами. Но здесь данная проблема переосмысливается материалистическим образом. Категории бытия и небытия становятся не просто рациональными конструкциями (результатом только рефлексивной «спекуляции»), а истолковываются физически. Атомы (бытие) противопоставляются своему антиподу — пустоте (небытию). Соответственно, признается существование небытия как физической пустоты, пустого пространства. Пустота — это своеобразное условие всех процессов, некое вместилище событий и явлений. Возникновение вещей есть определенная комбинация атомов, а уничтожение вещей есть их распад на части, а в предельной форме — на атомы. Атомы имеют внутренние, или бытийные (неделимость, плотность, вечность, неизменность и т.д.), и внешние свойства, которые выступают формой атомов. Здесь последовательно проведен материалистический плюрализм, ибо число этих форм бесконечно, что и определяет бесконечное разнообразие явлений.

Перед нами раскрывается грандиозная и последовательно продуманная картина мира, в которой «возможны возникновение и уничтожение, движение, множественность вещей. Принципы, сформулированные атомистами, должны носить всеобщий характер, а потому объяснять все явления, в том числе и не имеющие непосредственно

---

[1] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 515.

физической природы. Так, например, душа — это также совокупность определенных атомов. Исходя из атомистической концепции, объясняются и биологические, социальные и моральные явления[1]. Значение атомизма было огромным. На этой философской основе впоследствии базировалась физика Ньютона.

Подводя итог изложенной линии развития философии в античности, можно сказать, что все философы данной традиции выступают как натуралисты или физики, поскольку их подход к объяснению мира не является в собственном смысле слова метафизическим — он еще слишком физичен и лишен рефлексивного философского измерения. Это позволяет данную традицию иногда упрощенно трактовать как чисто материалистическую. Последнее не совсем верно, так как вода, огонь или другие стихии, которые рассматривались в качестве первоначал, конечно, не были физическими стихиями как таковыми, а лишь особыми философскими образами. Развитая и последовательная онтология (и, соответственно, метафизика) обязательно включает в себя философию природы (или космологию в самом широком смысле).

### *1.2. Проблема бытия и мышления*

Другая линия ранней греческой философии связана не с натурфилософским поиском вещественных первооснов бытия, а с размышлением над соотношением бытия и мышления.

Вариантов точек «пересечения» бытия и мышления, как и воззрений отрицающих их взаимосвязь, было достаточно много[2], но наиболее значительное из них — учение о бытии древнегреческого философа *Парменида*. Философия Парменида — это некий принципиальный переход от физичности и конкретности рассуждений философов о природе к построению чистой метафизики, которая рефлексивно обращается к стихии самого творческого мышления. Здесь впервые мысль делает саму себя предметом систематического исследования с введением соответствующего метафизического инструментария.

Парменид вводит в философский обиход саму категорию «бытие», переведя метафизические рассуждения из плоскости рассмотрения физической сущности вещей в плоскость исследования их идеальной сущности. Тем самым философии придается характер предельного знания, которое может быть лишь самопознанием и самообоснованием человеческого разума. Бытие всегда есть, всегда существует, оно

[1] См.: *Лурье С.Я.* Демокрит. М., 1970.

[2] Пифагор усматривал такое «пересечение» в числе, Гераклит — в слове и др.

неделимо и неподвижно, оно завершено. Это не Бог и не материя и уж тем более не какой-нибудь конкретный физический субстрат. Это — нечто, становящееся доступным нашему мышлению лишь в результате умственных усилий, т.е. собственно философствования. Именно с этого момента и начинает свой отсчет философия как абстрактное метафизическое мышление.

Далее, философ ставит проблему тождества бытия и мышления, бытия и мыслей о бытии. Сначала он разбирает логические возможности соотношения категорий *бытия* и *небытия*, вскрывая ряд парадоксов, или, как он их сам обозначает, «западни» на пути истины, попав в которые разум начинает идти неверным путем.

Если признать небытие, то оно необходимо существует. Если это так, то бытие и небытие оказываются тождественными, но в этом заключается видимое противоречие. Если же бытие и небытие нетождественны, то бытие существует, а небытие не существует. Но как тогда мыслить несуществующее? И Парменид приходит к выводу, что таким образом мыслить нельзя, т.е. фактически формулирует закон запрещения противоречия[1]. Суждение о существовании небытия (несуществующего) для него принципиально ложно. Но это, в свою очередь, порождает серию вопросов: откуда возникает бытие? Куда оно исчезает? Как объяснить то, что бытие может перейти в небытие? Как, наконец, возможно наше собственное мышление, где как раз отрицание выполняет важнейшие конструктивные функции?

Для того чтобы ответить на подобные вопросы, Парменид вынужден говорить о невозможности мысленного выражения небытия. Но в этом случае проблема перетекает в плоскость решения вопроса о соотношении бытия и мышления. Мышление и бытие, по Пармениду, совпадают, поэтому «мышление и бытие — одно и то же» или «одно и то же мысль о предмете и предмет мысли». Это можно понять как то, что бытие и мышление тождественны и как процесс, и как результат[2].

Таким образом, у Парменида с бытием связывается сам факт существования мира, которое есть одновременно и истинно сущее знание. Перед нами предстает первый вариант решения одной из кардинальных проблем всей последующей онтологии — соотношение бытия и мышления, а значит, и познаваемости мира. При этом Парменид рассуждает очень тонко, заранее отвергая аргументы его последующих критиков, которые приписывали философу упрощенную трактовку познания как простого совпадения бытия и мышления, когда позна-

---

[1] См.: *Чаньшев А.Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981. С.152.

[2] Там же.

ние можно трактовать как зеркальную копию предметов бытия. Он различает простую тождественность истинного знания и бытия и «тождественность с различием», когда между ними нет полного совпадения. А это, в свою очередь, означает, что знание несет в себе и свойства познающего субъекта, выражающие специфику мышления последнего.

Так же не прост и вывод Парменида о неподвижности бытия, который так раздражал мыслителей, стоящих на позиции всеобщности развития бытия, мира и т.д. Неподвижность бытия — это следствие логического рассуждения, в котором не должно быть места противоречивым утверждениям, т.е. признание бытия и факта его существования запрещает существование небытия. В свою очередь, любое изменение и разделение связано с исчезновением существующего. Если бытие способно к изменению, то оно должно исчезнуть в каком-то отношении. Причем исчезнуть во что-то, т.е. в небытие, так же как и появиться изначально из небытия. Однако тогда это противоречит утверждениям о несуществовании небытия. Следовательно, бытие едино и неподвижно, в нем нет никакой внутренней различенности, в том числе и различенности прошлого и будущего.

И этот вывод свидетельствует вовсе не об антидиалектичности позиции Парменида. Полемизируя с Гераклитом, который абсолютизировал всеобщность движения в своем учении о вечной изменчивости Космоса, *Парменид разводит реально существующее*, данное прежде всего в потоке чувственных ощущений, *и мысль о существовании как таковом*, т.е. о бытии. Космос как нечто реальное был, есть, но может как быть в будущем, так и исчезнуть. Понятие же истинного бытия неотделимо от истинного и доказательного мышления, поэтому оно несовместимо с представлениями о прошлом или будущем. Истинное содержание мысли не зависит от субъективных актов мышления, разворачивающихся во времени. *Таким образом, Парменид закладывает основы спекулятивных поисков идеальной метафизической реальности, которая отлична от всех иных, материально и психологически существующих реальностей.*

Наиболее крупный шаг в развитии метафизики осуществляет *Платон.* По Платону, бытие предстает перед нами как два различных, но определенным образом взаимосвязанных мира. Первый мир — это мир единичных предметов, которые познаются с помощью чувств. Однако к нему все богатство бытия не сводится. Есть еще второй мир — мир подлинного, истинного бытия, который представляет собой совокупность идей, т.е. умопостигаемых форм или сущностей, отражением которых является все многообразие вещественного мира. Таким обра-

зом, мир познаваем, хотя и относительно. Процесс познания, по Платону, — это процесс интеллектуального восхождения к истинно сущим видам бытия, совпадающим с идеями различных уровней.

Платоновские идеи — это не просто субстанциализированные и неподвижные родовые понятия, противостоящие текучей чувственной действительности. Идея вещи — это ее своеобразный идеальный принцип строения, как бы невидимый телесному оку своеобразный «информационный каркас», познав который можем сконструировать и саму вещь. Истинное бытие у Платона, как и у Парменида, совпадает с истинным знанием. Но, в отличие от последнего, представляет собой процесс непрерывного конструирования мира. Идея вещи есть некая смысловая модель, которая должна лечь в основу материально-вещественной конструкции. Но идея сама обладает при этом некой энергией, своеобразной материальной оформляющей силой. Недаром в «Тимее» Платон разовьет тезис о том, что всеоживляющая Душа Космоса представляет собой «смесь тождественного и иного». В актах же индивидуального познания мы столь же приобщаемся к миру вечных идей и их конструктивно-оформляющему потенциалу, сколь и к невидимой телесному оку особой «умной материи», вне которой реализация этого идеального потенциала оказывается невозможной. Данный мотив с особой силой будет впоследствии развит у неоплатоников.

Таким образом, противопоставление материи и идеи в античной философии очень условно. В центре философии Платона (если не понимать его идеализм формально, исходя из наших сегодняшних интуиции) лежит, как это ни парадоксально, своеобразный «монодуализм». Подобная диалектика материального и идеального, которую мы потом обнаружим у Аристотеля, неоплатоников и стоиков, позволяла избегать абсолютизации одной из сторон исследуемых процессов и явлений.

Платону принадлежит еще одна важная идея. *Он обосновывает необходимость метафизики как беспредпосылочного знания.* Анализируя особенности математики, философ приходит к идее о недостаточности метода дедукции, на который она опирается даже внутри себя самой. Оказывается, исходные пункты математики, из которых далее дедуктивно разворачивается обоснование, сами недостаточно обоснованы или вообще не могут быть обоснованы, т.е. в основе точного знания нет обоснованных начал, а значит, это во многом лишь гипотезы, которые могут оказаться и недостоверными. В этом смысле Платон даже сомневается, а стоит ли считать математику наукой. Должна существовать особая дисциплина, рассуждает далее Платон, которая может устанавливать истинность предпосылок, опираясь на

знания, находящиеся за пределами дедуктивных методов рассуждения, в более широком современном смысле — за пределами наук. Этому соответствуют и различные познавательные способности, по Платону. В основе математики лежит способность рассуждать — рассудок (дианойа), а в основе метафизики — диалектический разум (Нус или ноэзис) как дар постижения первоначал.

Следовательно, философия как дисциплина и диалектика как метод выступают фундаментом, который предшествует любому знанию. Платон считает, что диалектика — это вершина знания, поскольку, в отличие от любых иных наук, она не опирается на чувственные и сугубо рассудочные методы познания, а исходит из умопостигаемых идей, которые могут существовать как истины, к ним философия может привести с помощью размышлений, т.е. только она способна обосновать предпосылки любого знания, исследовав предварительно предпосылки знания как такового. Обоснование же самой метафизики (что можно назвать метафилософией) должно было осуществляться через знаменитый платоновский анемнезис (припоминание) того, что некогда непосредственно видела и слышала душа в умопостигаемом мире истинных сущностей. Здесь мы сталкиваемся с внерациональным типом обоснования, целиком «завязанным» на личный опыт, недоступный для чужого сознания.

*Аристотель*, полемизируя со своим учителем Платоном, говорит о том, что диалектика не может быть вершиной знания, так как она не дает ответов на вопросы, а лишь вопрошает. Но на каких основах строится такое вопрошание? И Аристотель приходит к выводу, что в основе беспредпосылочного знания о всеобщем и сущности может находиться лишь некая абсолютная предпосылка, абсолютная истина, в противном случае любое философствование может оказаться ложным. Диалектика здесь также должна занять свое место, выступая в качестве рационального средства, расчищающего место для знания. Именно диалектика, отражающая относительность знаний о конкретных вещах, вместе с дедуктивным методом гарантирует истинность, выводимых на основе абсолюта положений.

В качестве изначального метафизического абсолюта, по Аристотелю, выступает бытие. Бытие — это особое понятие, которое не является родовым. Это означает, что его нельзя подвести под более общее, так же как и под него все остальные понятия. Поэтому, принимая тезис Парменида, отождествляющего бытие и мысль о бытии, он уточняет это положение, говоря о том, что бытие само по себе — это лишь абстракция, потенциальное, мыслимое бытие, а реально всегда существует бытие чего-то, т.е. бытие конкретных предметов. Следователь-

но, соотношение бытия и мышление есть соотношение конкретного предмета и мысли о данном предмете. Мир представляет собой реальное существование отдельных, материальных и духовных предметов и явлений, бытие же — это абстракция, которая лежит в основе решения общих вопросов о мире. Бытие — это фундаментальный принцип объяснения. Оно непреходяще, как непреходяща сама природа, а существование вещей и предметов в мире преходяще. Бытие просто есть, существует. Всеобщность же бытия проявляется через единичное существование конкретных предметов. Это, по Аристотелю, основной закон бытия или «начало всех аксиом».

Из этого закона прямо вытекает знаменитое положение Аристотеля о несовместимости существования и несуществования предмета, а также о невозможности одновременного наличия и отсутствия у него каких-либо противоположных свойств. Варианты обоснования этого положения выражены в следующих утверждениях Аристотеля: «Вместе существовать и не существовать нельзя» и «невозможно также, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же»[1]. Данное положение носит общеонтологический характер и применимо ко всем явлениям мира. Поскольку обоснование данного положения носит чисто логический характер, то оно исследуется логикой. Поэтому «онтология и логика — две стороны одной и той же науки» — метафизики[2].

Из этого закона вытекает также и принцип относительного существования небытия. Развивая тезис Парменида, утверждавшего, что небытие не существует, так как оно немыслимо, а если мы мыслим о нем, значит, оно существует, но уже как бытие, Аристотель утверждает, что ничто нам не мешает мыслить о небытии. Это, однако, не является обоснованием его существования, а лишь указывает на иное присущее ему качество (несуществование). Именно в этом смысле оно может существовать в мысли. Аристотель отмечает, что Парменид трактует бытие слишком однозначно, а это понятие может иметь несколько смыслов, как, впрочем, и любое понятие. *Бытие*, с одной стороны, может обозначать то, что есть, т.е. *множество* существующих *вещей*, а с другой — то, чему все причастно, т.е. *существование* как таковое[3].

Итак, делает вывод Аристотель, бытие многозначно, поэтому исследоваться оно может на разных уровнях, например на уровне физики или логики. Но истинный смысл бытия, «бытия в себе», исследует

---

[1] *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1971. С. 141.

[2] *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. С. 289.

[3] См.: *Гурина М.* Философия. М., 1998. С. 189.

онтология, которая описывает его через систему категорий. Каждая из таких категорий (субстанция, или сущность, качество, количество, отношение, действие, место, время и т.д.) является обобщающим предикатом по отношению к конкретным свойствам, а все вместе они конституируют общий многомерный смысл категории бытия.

*Центральным вопросом онтологии*, таким образом, становится глубинный смысл бытия, который сводим к проблеме сущности, или субстанции. Сущность — это то самое непротиворечивое бытие, которое хотел найти Парменид. Поэтому вопрос о сущности как бы заменяет вопрос о бытии, решая центральную проблему метафизики.

Формальной причиной бытия вещи выступает ее первосущность, или форма («морфе»). Материя есть реальность чувственно воспринимаемая, но лишь потенциально. Стать чем-то она может, лишь приняв некую форму. Форма — это то минимально общее, что способно дать вещи самостоятельное существование. Логически форма находится между конкретным (отдельным) и родовым. Формы — это то, что не распадается далее на виды. Они вечны, неизменны и являются предметом исследования метафизики. Они могут быть внесены в материю, сотворив тем самым вещь. Таким образом, вещь состоит из активной формы и пассивной материи. Материя сама по себе пассивна, но, так же, как форма, вечна. Она необходима для появления конкретной вещи, но в качестве потенциального вместилища. Кроме того, она придает вещам индивидуальность.

Действительную сущность, таким образом, составляет «sinolos», т.е. буквально «субстанциональность», которая объединяет материальное и формальное начала. Таким образом, и у Аристотеля нет еще разрыва между идеальным и материальным, формой и субстратом, мыслью и предметом, нет того метафизического раскола между началами бытия, который впоследствии породит однобокий европейский идеализм теистического толка, равно как и воинствующий атеистический материализм. Этот же ложный онтологический раскол спровоцирует в XX в. и ложный стыд перед занятиями метафизикой в классическом смысле этого слова, который не изжит еще и по сию пору.

Можно различить по крайней мере три рода сущности. Это сущности, к которым сводимы конкретные чувственные вещи (физика). Сущности, к которым сводимы абстракции математики. И наконец, сущности, существующие вне чувственности и абстрактности. Это сущности божественного бытия, или сверхчувственная субстанция. Вот эти три основные части и составляют философию.

Таким образом, абсолютное знание представляет собой, по Аристотелю, первоначало или *систему первоначал, в качестве которых и*

*выступает первая философия, или метафизика.* Начала не могут быть выведены из чего-либо, поэтому они и начала. В этом смысле, действительно, *метафизика — это своеобразная метанаука*, которая обосновывает начала не отдельных наук, а научного познания в целом, не отдельные знания, а знание как таковое, не истину физики или математики, но истину вообще. Именно в этом смысле *метафизика тождественна науке о бытии, или онтологии, выступая как особая наука о сверхчувственных принципах и началах бытия.*

Следует отметить, что достижения Аристотеля в разработке проблем онтологии были столь высоки, что в развитии данной проблематики после него образовался определенный вакуум и даже некоторая деградация уровня исследования[1]. Таким образом, можно утверждать, что в античности формируется классическое представление о метафизическом (беспредпосылочном) характере философии, в центре которого стоит онтология как учение о бытии. В античной онтологии есть все ключевые темы и идеи, действительно превращающие последующую европейскую философскую традицию в бесконечные комментарии к одному-единственному неисчерпаемому тексту под названием «греческая философия».

## § 2. Категория бытия. Диалектика бытия и небытия

Человек всегда задумывался над проблемой, что такое мир, является ли он неизменным или находится в состоянии перманентного развития и обновления. Если он развивается, то существуют ли объективные закономерности такого развития, его общий смысл и цели? Не менее важная проблема, над которой всегда билась творческая мысль человека, заключается в следующем: является ли мировое бытие закономерно упорядоченным и целостным или же оно представляет собой хаос, лишенный всякой структурной организации? Что лежит в основе мира: возник ли он естественным путем или представляет собой акт божественного творения? Единственен ли наш мир или есть иные, отличные от нашего, миры, устроенные по другим законам? Существуют ли, наконец, онтологические основания человеческой свободы и творчества или же они не более чем иллюзия нашего ограниченного разума?

Перечисленные вопросы носят предельный характер и относятся к пониманию мира и человеческого бытия в целом, т.е. являются пред-

---

[1] *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 132.

метом прежде всего философского анализа. Конечно, любая наука также вырабатывает собственные представления о мире, однако в силу предметного ограничения области своих исследований эти представления формируют лишь частную, локальную картину мира. В такой картине мир упорядочен и целесообразен, подчиняется общим законам, которые исследуются данной наукой. Совокупность научных представлений о мире позволяет выработать и общую научную картину мира, создать своеобразную «научную натурфилософию».

Однако эта общенаучная картина мира остается всегда неполной. Принцип ее построения — объяснить всё естественными причинами в рамках предметной научной области. То же, что почему-то теоретически не объяснимо или не попадает в данную предметную область, просто изымается из научного рассмотрения. Кроме того, сами научные взгляды и общенаучные подходы постоянно меняются. Иногда эти изменения настолько быстры, что заставляют полностью менять общенаучную картину мира даже на протяжении жизни одного поколения. Например, коперниканский переворот или создание эйнштейновской физики довольно быстро заменили предшествующие представления о физическом устройстве мира.

За последние 20—30 лет то же поколение естественников пережило по крайней мере два фундаментальных общенаучных переворота: становление синергетической общенаучной парадигмы и переход к биотехнологиям на уровне возможности порождать новые формы жизни. Эти общенаучные повороты необходимо всесторонне метафизически осмыслить, выявив их экзистенциальное и общекультурное измерения, давая им общие мировоззренческие и методологические оценки. Строить общее представление о мире и человеческом бытии только на фундаменте науки по крайней мере сомнительно. Это можно осуществить лишь на каких-то фундаментальных основаниях, зафиксированных в соответствующих фундаментальных философских категориях, т.е. метафизически.

В качестве предшествующей всему объяснительной причины мира в философии выступает категория бытия. Человеческая мысль развивалась в том направлении, что за всей изменчивостью и множественностью мира необходимо должно стоять нечто единое и неразрушимое. В противном случае невозможно объяснить не только устойчивые компоненты существования, но и само развитие, которое должно осуществляться внутри некой стабильности. Впервые в рамках европейской традиции этот подход к пониманию мира был развит, как уже упоминалось, Парменидом в его концепции неизменного бытия. Речь у него вовсе не шла о полном отрицании развития как такового, а, напротив, о конструировании некой стабильной основы развития.

Сколь бы далеко философская онтологическая мысль ни продвинулась со времен Парменида, (что само по себе является, как мы помним, большим вопросом!), она в любом случае вынуждена начинать и класть в свою основу именно категорию «бытие», разворачивая из нее всю систему других онтологических понятий и категорий, с различных сторон описывающих и объясняющих бытие. В данном разделе учебника в основном будут рассмотрены ключевые понятия и категории («материя», «дух», «движение», «развитие» «пространство и время», «причина и следствие», «вещь», «свойство», «отношение», «свобода» и т.д.), посредством которых философия способна строить разнообразные модели бытия, по-разному решая ключевые онтологические проблемы, сформулированные нами выше.

Начнем теоретический анализ с основополагающей пары онтологических категорий — «бытие—небытие». Отметим, что нет ничего удивительного в том, что и исторически, и логически человеческая мысль начинает именно с этих категорий. Если осмотреться вокруг, то на первый взгляд между легким белым облаком, плывущим в небе, неподвижно лежащим черным камнем, прекрасной алой розой, каждое утро раскрывающей свой бутон навстречу солнечным лучам, и человеческой мыслью, не имеющей ни цвета, ни плотности, ни запаха, не существует ровным счетом ничего общего. Это совершенно разные вещи и процессы в мире, принадлежащие, казалось бы, к непересекающимся фрагментам окружающей нас реальности. Здесь мы сталкиваемся скорее с *тотальностью различного и полным отсутствием чего-то тождественного в вещах*. Но это только на первый взгляд. Дальнейшее размышление убедит нас в том, что во всем этом разнообразии есть и нечто общее, объединяющее все вышеназванные вещи и процессы, а именно: и облако, и камень, и роза, и человеческая мысль имеют одно безусловно общее свойство — они есть, они существуют, обладают некоторым бытием. Именно этот бесспорный факт и дает нам основания заявить следующее: «Бытие — это наиболее общее свойство всех вещей. Свойство «быть» объединяет все, что только может находиться в поле нашего внимания и понимания. *Бытие — это нечто тождественное во всех различных вещах и явлениях*»[1]. Однако за этой, вроде бы тривиальной и скучной, констата-

---

[1] Специально обращаем внимание читателя на принципиальную логико-метафизическую связь двух базовых пар категорий: «тождество—различие» и «бытие—небытие». Не имея возможности в рамках данного учебника входить в детальное рассмотрение их взаимоотношений, отсылаем читателя к их гегелевскому анализу, по многим позициям остающемуся непревзойденным по метафизической глубине и систематичности (см.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. V. М., 1937. С. 66—100). Показательно, насколько последующая традиция интерпретации диалектики бытия и небытия (ничто) не учитывает специфики и

цией как раз и открывается вся бездна фундаментальных онтологических проблем, с которыми впервые и столкнулся Парменид.

Во-первых, как может существовать бытие вне категории небытия? Ведь даже само слово «небытие» отличается от всех других слов языка, т.е. *не* является, *не бытийствует* в качестве таковых. Но если небытие объективно существует, то как же его мыслить, ведь стоит только сделать его объектом мышления, как оно тут же обретает некоторое существование, становится своеобразным бытием? Отсюда всплывает проблема различных смыслов категории небытия и механизмов его взаимодействия с бытием.

Во-вторых, один и тот же предмет может существовать в различных формах, как бы обладать бытием и тем, что может быть названо инобытием. Так, например, мы можем выделить: а) реальный физический огонь; б) его субъективное психическое восприятие в виде соответствующего переживания и в) абстрактную всеобщую идею огня, общую для многих индивидуальных сознаний, типа знаменитого гераклитовского огня. В каких взаимоотношениях находятся эти три рода бытия: они тождественны, совершенно различны или же среди них можно выделить какой-то базовый, онтологически исходный вид бытия, а остальные являются его вторичными, производными, неподлинными — *инобытийственными* — формами?

Отсюда вытекает и третий принципиальный онтологический вопрос: можно ли среди всех возможных видов мирового бытия выделить такой, который лежит в основании всех других видов бытия, как бы вызывая последние к бытию из небытия, но сам при этом остается неизменным и объяснимым только из себя самого? Этот третий во-

глубины гегелевского анализа. Так, Ж.П. Сартр времен «Бытия и ничто» именует гегелевский подход диалектическим и видит явные преимущества хайдеггеровского феноменологического подхода к бытию и ничто в том, что последний-де преодолевает гегелевский абстрактный подход в духе «схоластических универсалий», показывая дорефлексивное смысловое измерение бытия, неотделимое от человеческой экзистенции (см.: *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 54). На это Гегель, будь он жив, спокойно бы возразил, что предельно абстрактная категория бытия потому и первична, что может наполняться практически бесконечным смысловым содержанием от действительно абстрактного бытия у Парменида до хайдеггеровских экзистенциалов. Этот факт, однако, ничуть не подрывает того фундаментального момента, что имплицитное наличие у всех нас логических категорий «бытия—небытия» и «тождество—различие» делает возможным любой рациональный акт мышления, как бы категориально структурирует его. И здесь совершенно не важно, какое конкретное смысловое содержание (экзистенциальное или абстрактно-метафизическое) будут структурировать категории как базовые формы мышления. Уже в элементарном логическом суждении «нечто есть...» эта операторная функция категорий присутствует весьма отчетливо, что будет рассмотрено в соответствующих местах учебника.

3 – 7712

прос напрямую связан с проблемой *субстанции* — еще одной базовой категорией онтологии.

Остановимся вначале более подробно на категории небытия. При всей проблематичности его рационального осмысления от небытия нам никуда не уйти. В самом деле, все вещи и явления в мире рождаются из небытия и уходят в небытие. В семени каким-то удивительным — «небытийственным» — образом присутствует будущее взрослое дерево. Вместе с тем какое-то событие уже прошло, стало небытием (типа Второй мировой войны), но оно продолжает оказывать воздействие на настоящее, как бы незримо присутствовать в нем. Каков же онтологический статус такого своеобразного присутствия в настоящем явлений будущего, которых еще нет, и явлений прошлого, которых уже нет? Эта проблема заставила Аристотеля четко различать бытие потенциальное и бытие актуальное со всем непростым спектром отношений между ними.

Однако диалектика бытия и небытия имеет еще ряд аспектов, которые не устранишь простым различением в бытии его различных видов. Обратимся к феноменам жизни и сознания. Из биологии и физиологии хорошо известно, что сам факт нашей жизнедеятельности невозможен без перманентного процесса отмирания старых клеток организма и замены их новыми. Феномен же нашей сознательной жизни — это во многом дар забвения, очищения сознания от избыточной и ненужной информации, препятствующей творческому мышлению. Кстати, одна из принципиальных проблем в сфере создания искусственного интеллекта — это как раз невозможность научить машину творчески забывать.

Укажем также на тот очевидный факт, что без феномена «значащего отсутствия» — пробела в тексте, молчания в речи, паузы в музыке, пустого пространства на холсте — не были бы возможны ни письменная, ни устная речь, ни музыка, ни живопись. Еще в знаменитом китайском «Дао дэ дзине» было сказано: «Из глины делают сосуды, но употребление сосудов зависит от пустоты в них. Пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем. Вот почему полезность (чего-либо) имеющегося зависит от пустоты»[1].

*Диалектика бытия и небытия обусловливает возможность движения нашего логического мышления*, что мы уже отмечали. Приведем еще один пример. Первичное определение любой вещи или предмета — это указание на то, чем данный предмет не является. Это так называемое определение предмета через «его иное», когда мы определяем, скажем, стол через указание на то, что он не является стулом, креслом

[1] Древнекитайская философия: Собр. текстов. В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 118.

и т.д., т.е. тем самым мы как бы очерчиваем внешние границы бытия предмета. Показательно, что таким образом чаще всего определяются абсолюты любой природы, которые бесконечны внутри себя по определению. Таково апофатическое определение Бога во всех религиозных традициях, когда последовательному отрицанию подвергаются все его позитивные свойства. Таково определение материи в диалектическом материализме, которая противостоит всем своим конкретным свойствам и проявлениям. При этом показательно, что в богословии и в религиозной философии через отрицательное определение Бога, как совершенной и запредельной для разума духовной полноты, фактически утверждается реальность «не» как его материальной хаотической противоположности[1]; а при определении материи как всеобъемлющей и неопределимой «объективной реальности» всегда указывается на ее противоположность сознанию (субъективной реальности), т.е. фактически утверждается реальность идеального, духовного начала бытия. Здесь во многом кроется и возможность построения онтологий «ничто» в его различных разновидностях, чего мы еще коснемся ниже.

Значимость «небытия», «ничто» можно показать и на примере гносеологической проблематики. В самом понимании объекта познания, как блестяще показал С.Л. Франк в работе «Предмет знания», коренится указание на некое «Х», тайну, на небытие знания, которое мы в акте познавательной деятельности и стремимся устранить. Любопытно, что чем больше у нас объем знаний, тем больше и осознание безмерности нашего незнания, а чем объем знаний меньше, тем, наоборот, больше возникает иллюзий всезнания. Это символически можно уподобить, с одной стороны, большому шару, внешняя поверхность которого велика, а с другой стороны, точке, внешняя поверхность которой минимальна. Отсюда возникает знаменитый образ «ученого незнания» Николая Кузанского как символа извечного философского стремления к мудрости (к тотальному бытию знания) и одновременно осознания невозможности ее достижения (невозможности полностью избавиться от незнания). Подытоживая наш краткий анализ диалектики бытия и небытия, мы можем констатировать, что она имеет многоуровневый характер и заслуживает обстоятельных профессиональных онтологических исследований.

Это в полной мере относится и ко второму блоку выделенных нами проблем, связанных с отношением бытия и инобытия. Приведем лишь несколько конкретных примеров, чтобы читатель почувствовал их акту-

[1] Такова, кстати, греческая материя — «меон» (буквально — «несущее»).

альность. Представьте себе преподавателя философии, который написал лекцию, посвященную диалектике бытия и небытия, чтобы завтра прочитать ее студентам. Придя в аудиторию, он вдруг с ужасом обнаруживает, что оставил свою тщательно продуманную и логически выстроенную лекцию дома. Ему остается только одно: на память излагать студентам ее ключевые положения и творчески импровизировать. Здесь устно читаемая преподавателем лекция является как бы инобытием лекции, оставленной дома. Однако ситуация перехода бытия в инобытие на этом не заканчивается. Студенты слушают лекцию преподавателя и стараются ее максимально полно и точно записать. Далее они устно излагают записанное на экзамене. Если теперь попытаться сравнить идеальное содержание лекции, первоначально записанной преподавателем и оставленной дома, с тем, что рассказывают ему студенты на экзамене, то может выясниться, что разговор вообще идет о совершенно разных предметах. Бытие исходного смысла и его инобытие не имеют между собой никакой связи. Инобытие здесь стало попросту другим смысловым бытием. Каждому преподавателю философии такие ситуации хорошо известны, и насколько его радует инобытие прочитанной им лекции, где видна творческая работа студенческой мысли, настолько же его удручает полная утрата или искажение первоначального смысла. Данный пример выводит нас на фундаментальную проблему, связанную с переводом текстов с языка на язык. Особенно это касается художественных текстов, инобытие которых на чужом языке часто уже не имеет никакого отношения к бытию оригинала.

Развитие компьютерных технологий остро поставило и другую проблему: насколько вообще электронные формы хранения информации, приобретающие сегодня универсальный характер, сохраняют бытие оригинала. Насколько подобная форма «символической объективации», как говорил Н.А. Бердяев, адекватна жизни нашего духа. Может ли, к примеру, общение по Интернету заменить реальное общение; дистанционное обучение — живой контакт с учителем, электронная конференция, даже в режиме реального времени, — непосредственное общение и спор с коллегами? Не сталкиваемся ли мы здесь с абсолютной подменой подлинного бытия бытием мнимым, оригинала — сомнительной копией, или же это тот случай, когда инобытие добавляет нечто новое в само бытие, расцвечивает его новыми красками и оказывает на него обратное стимулирующее воздействие?

Другая грань взаимоотношений бытия и инобытия тесно соприкасается с диалектикой сущности и кажимости, подлинного бытия и его так называемых превращенных форм. Данная проблематика в ее преимущественно гносеологическом и социальном аспектах была блестя-

ще разработана в рамках марксистской философии. Особенно ценным является в этой связи учение К. Маркса об отчуждении. Мы в целях экономии места в учебнике советуем читателям познакомиться с классическими марксистскими работами, посвященными этой тематике[1].

Отметим еще один важный аспект диалектики бытия и инобытия. Он касается человеческого существования и сферы межличностного общения. Данная проблематика занимает весьма важное место в философской литературе XX в., особенно экзистенциального направления. Хорошо известен факт, что люди часто думают иначе, нежели говорят и делают, а подчас стремятся сознательно ввести других в заблуждение. Здесь инобытие человека (его речь, поступки и жесты) призваны замаскировать его внутреннее содержание. Бытие словно прячется за внешними и неподлинными формами своего обнаружения. И наоборот, нам иногда так хочется быть абсолютно прозрачным для близкого человека и, в свою очередь, самим проникнуть в глубины его души. Хочется полностью снять инобытийственные границы между экзистенциями, сделать их непосредственно соприкасающимися и понятными друг для друга. Но возможно ли это в принципе? И если «да», то за счет каких средств? Ряд крупных философов (Н.О. Лосский, М. Шелер) говорили о даре эмпатии — непосредственной способности проникновения в бытие чужого «Я».

Большинство мыслителей утверждают, что бытие другого никогда не может быть нам дано вне и помимо его инобытийственных внешних обнаружений, а интерпретация последних с целью проникновения в существенные характеристики чужого бытия (во внутренний мир другого человека) всегда будет осуществляться сквозь призму нашего собственного бытия. В этом смысле другие всегда даны нам сквозь неустранимую призму нашего «Я», а наше «Я», в свою очередь, не имеет иной возможности сделать доступным для других свои внутренние переживания и идеальные содержания помимо перехода в инобытийственные предметные формы.

Однако, как бы ни решалась данная проблема, она всегда незримо связана с другой важнейшей онтологической проблемой: можно ли вообще утверждать, что существует какое-то единое и подлинное бытие за всеми многообразными и зачастую обманчивыми формами его инобытия? Или в более общей формулировке: можно ли вычленить единую основу у разнообразных явлений мира? Существует ли тот незримый и неизменный корень бытия, откуда произрастает все види-

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956; *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1986.

мое мировое древо вещей и событий? Здесь мы выходим на категорию субстанции.

## § 3. Субстанция и ключевые ходы классической онтологической мысли

Проблема субстанции возникает тогда, когда человеческая мысль за всем многообразием вещей и событий мира силится обнаружить неизменное и устойчивое единство, выявить такой глубинный вид бытия, который служит причиной возникновения всех других видов бытия, а сам не имеет иных причин существования, кроме самого себя. Наиболее точным в русском языке для передачи смысла латинского термина «субстанция» является слово «естество», где дважды зафиксировано слово «есть», т.е. такое бытие, которое лежит в основании всех других видов бытия. Как уже отмечалось, проблема субстанции в явной форме ставилась еще Аристотелем, когда он исследовал сущность вещей. У него же, особенно в знаменитом учении о четырех причинах, можно обнаружить все три основных аспекта категории субстанции.

В истории философии категория субстанции (от *лат.* sub stare — буквально «стоять под», «быть подлежащим») понималась трояким образом, и все эти три базовых категориальных смысла с теми или иными вариациями сохраняются в онтологических построениях по сию пору.

*Исторически первой трактовкой субстанции является ее отождествление с субстратом*, с вещественным началом, из которого составлены все вещи и который чаще всего является объектом внешнего относительно него воздействия. Таковы первые физические начала вещей в милетской школе — вода, воздух и огонь, о которых упоминалось выше. В последующей греческой традиции субстанция как начало, подлежащее оформлению, сопрягается с бескачественной материей. Такое понимание субстанции при отсутствии самого термина явно прочитывается уже у Платона (идея материи-Кормилицы) и у Аристотеля (первая материя). Наиболее последовательно идея субстанции как материального субстрата проведена в атомизме, причем если у Демокрита и Эпикура образование всех вещей связано с самодвижением атомов, то в атомизме Нового времени возможны деистические ходы мысли, когда движение и порядок привносятся в материю со стороны Бога.

*Вторая трактовка категории субстанции связана с ее интерпретацией как деятельного духовного первоначала*, имеющего причину бытия в себе самом. Здесь субстанция — это не пассивный объект воздействия

и не субстрат, из которого составлены все вещи, а сознательное и волевое начало, субъект действия. Такое понимание можно обнаружить в античной трактовке души у тех же Платона и Аристотеля, несмотря на все их расхождения. Впоследствии такое понимание субстанции станет весьма распространенной в средневековой схоластике и получит классическую форму развития в монадологии Лейбница. Впоследствии трактовку субстанции как идеального деятеля можно будет обнаружить с теми или иными вариантами у И. Фихте и Ф. Шеллинга, В.С. Соловьева и Н.О. Лосского, во французском персонализме.

Наконец, можно выделить и *третий, в значительной степени интегральный, категориальный смысл. Субстанция — это порождающая неизменная основа* всего конкретного множества своих модусов (состояний) и условие общения (взаимодействия) последних. Здесь субстанция оказывается в равной мере и субстратной, и деятельной; объектно-претерпевающей и субъектно-воздействующей. Она — причина всех вещей и одновременно самой себя. Это последнее истолкование категории «субстанция» — достояние преимущественно новоевропейских пантеистических систем, хотя его зачатки отчетливо вычитываются уже у Анаксимандра с его апейроном и отчасти в пневме стоиков. В наиболее последовательном варианте оно представлено в философии Б. Спинозы. Вот его знаменитое определение субстанции: «Под субстанцией я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться»[1].

Образно говоря, субстанция здесь может быть уподоблена невидимому телесным взором всеобщему живому корню вещей, откуда они все произрастают. Иногда вместо термина «субстанция» используются термины «начало вещей», «первооснова», «первоначало» и т.д. Аналоги латинского термина «субстанция» можно найти и в восточных философских системах в Китае и Индии. Например, в индийском санскрите есть философский термин «satattva» (буквально «истинно сущее»). Точно так же в Китае и Индии можно найти аналоги тех ключевых ходов онтологической мысли, которые сложились в Европе в период Нового времени.

Такой спектр классических ходов онтологической мысли как раз и связан с тем или иным решением вопроса об общем числе и качестве субстанций, лежащих в основе бытия.

Двумя наиболее фундаментальными качественными интерпретациями категории субстанции являются ее отождествления или с иде-

[1] *Спиноза Б.* Этика. М., 1933. С. 1.

альным (духовным), или с материальным началом бытия. Противопоставление духа и материи как двух альтернативных субстанций дает нам концепции, соответственно, идеалистического или материалистического типа.

*Концепции материалистического типа* чрезвычайно разнообразны и в конечном счете связаны со сведением всех вещей и процессов мира к материи, которая, в свою очередь, выступает либо:

а) как конкретно-чувственное вещество типа воды или огня (ранний материализм милетской школы);

б) как вещественные образования, не данные в чувственном опыте, однородные, дискретные, далее неделимые (античный атомизм и атомизм Нового времени, теория элементарных частиц, кварков и т.д.);

в) как бесконечно делимое, континуальное (непрерывное) начало в виде или платоновской материи-Кормилицы, в сущности совпадающей с пространством Космоса, или механического пространства Декарта, или искривляющегося пространства-времени общей теории относительности Эйнштейна, или различных фундаментальных физических теорий.

В этих трактовках материи, на которых мы не будем подробно останавливаться, ибо они достаточно подробно освещены в учебной и академической философской литературе, отчетливо доминирует подход к материи как к субстрату, строительному материалу бытия, в силу чего они вполне совместимы с идеалистическими субстанциалистскими взглядами. Свои варианты материализма разрабатывались в индийской философии (школа чарвака-локаята) и в китайской традиции (учение знаменитого философа I в. н.э. Ван Чуна).

*В марксистской диалектико-материалистической традиции* материя трактуется даже не столько как субстанция в собственном смысле слова, сколько как «объективная реальность, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями». Такая объективная реальность включает в себя всё — от образований микромира до процессов, присущих макромиру и даже мегамиру. На основе такой, в подлинном смысле слова универсалистской интерпретации категории «материя» была выработана достаточно интересная и глубокая философская концепция, претендующая на всеобъемлющее объяснение мира.

Однако это одновременно стало и ее основным недостатком, так как возникла соблазнительная возможность сведения всего богатства духовного содержания исключительно к материи и материальным закономерностям. Такая установка прекрасно работала при объяснении явлений природы, способствовала построению принципиально но-

вой философии природы с эвристически и методологически ценными результатами, адекватными запросам естествознания своего времени, но давала существенные сбои при объяснении человека и общества, особенно сознания человека и его не сводимых ни к какой материи и ни к каким материальным отношениям идеальных образований.

Таким образом, спекулятивно-метафизическая проблематика в материализме, равно как и антропологическая, оказалась во многом редуцированной или разрабатывавшейся весьма специфическим образом. К примеру, человек трактовался в основном как «ансамбль общественных отношений», а спекулятивная проблематика сконцентрировалась в рамках диалектической логики, где основные творческие усилия были затрачены на реконструкцию логики «Капитала» К. Маркса и исследование возможности ее применения в других областях науки. Следует отметить и вульгаризацию принципа материалистического понимания истории, когда надстроечные явления полностью объяснялись из базисных. Именно в этом заключается и коренная ошибка в объяснении общественного развития на основании линейной теории формаций. В то же время нельзя не признать, что материалистическая концепция бытия в рамках теории диалектического материализма, если отбросить, с одной стороны, модные обвинения в ее адрес, а с другой — ее собственные примитивные идеологические порождения типа сталинского «Краткого курса», помогла объяснить достаточно много, особенно когда исследовались философские проблемы естествознания, соотношение философии и науки, задачи и сущность методологии науки и т.д. Не будет ошибкой утверждать, что в области эпистемологии и философии естествознания ученые и философы, представлявшие данное направление, находились на передовых рубежах философской мысли и ничуть не отставали, а в решении многих проблем опережали коллег-философов из других стран.

В целом же к общим недостаткам материалистического подхода, которые ему никогда не удавалось и до сих пор не удается преодолеть, относится невозможность последовательного объяснения происхождения жизни и сознания из неживой и лишенной сознания материи. Правда, внимательное изучение материализма показывает, что в нем второе — идеальное — начало бытия зачастую все же вводилось. Мы уже писали об этом применительно к ранним греческим философам, к Анаксагору, к деистическим построениям Нового времени. Что же касается диалектического материализма, то здесь, как известно, постулировалось в самом фундаменте материи наличие такого ее атрибутивного свойства, как «отражение», схожее с человеческими ощущениями.

*Идеалистический субстанциализм*, связывающий первоосновы бытия с идеальным началом, обнаруживает свои сильные стороны там, где слаб материализм (сфера спекулятивной метафизики и интерпретация духовного измерения социального и экзистенциального бытия человека), и, наоборот, весьма неуверенно чувствует себя на сильных «полях» оппонента, прежде всего в объяснении многообразных природных и социальных явлений, а также специфики телесной жизни человека. Известны и вечные проблемы теистических версий идеалистического субстанциализма — проблемы объяснения источника зла и хаоса в мире, а также свободной воли в человеке.

Среди идеалистических построений можно выделить так называемую *объективно-идеалистическую позицию* в понимании первооснов бытия. Здесь деятельной и творящей субстанцией мироздания могут быть признаны Абсолютная Идея (Гегель), Мировой Разум (Анаксагор, стоики), Мировая Душа (гностические онтологии), Мировая Воля (Шопенгауэр), Космическое Бессознательное (Э. Гартман) и т.д. В последовательно теистических разновидностях объективного идеализма началом и концом мира признаются Божественный Абсолют (иудейская, христианская, мусульманская и буддийская идеалистическая метафизики), Божественный Брахман (философия индийской веданты), Божественное Дао в китайских теистически ориентированных философских системах и т.д. Современными вариантами идеалистического субстанциализма служат разнообразные гипотезы «семантических вселенных», «информационных полей», «пси-полей» и т.д., чаще всего принадлежащих перу философствующих (вернее — натурфилософствующих) естествоиспытателей.

Соответственно, все богатство бытия в таких моделях — это своеобразное метафизическое разворачивание духовно-идеальных первоначал через систему категорий, понятий или мистических образов, отражающих иерархическое устройство бытия. Здесь всегда есть момент перехода от исходной полноты и единства к тварной множественности космических и земных форм, будь то неоплатоническая эманация Единого, христианский креационизм или гегелевское категориально-логическое саморазвертывание Абсолютной Идеи. Обычно это глобальные философские системы, охватывающие буквально все, о чем только может помыслить человеческий разум. Именно в этом лежит основа объяснительной эффективности данного философского подхода, позволяющего рассматривать действительность как часть рационально выстроенной системы.

Последовательный объективный идеализм не столь уж далек в качестве объяснительной парадигмы от последовательного материализма, и

не случайно концепция Гегеля, как наиболее развитая и логически продуманная философская система такого рода, была включена в диалектико-материалистическую концепцию Маркса, пусть и в заявленном «перевернутом» виде. Как выясняется, духовный абсолют весьма легко может быть заменен материальным абсолютом, особенно если учесть, что объективному идеализму столь же свойственно задним числом «протаскивать» материальное начало мира, как и материализму — идеальное. Здесь можно указать, к примеру, на совершенно материалистическую интерпретацию «ничто» в христианском догмате творения у С.Н. Булгакова в «Свете невечернем»[1] или на гегелевскую трактовку природы («идея в форме инобытия»[2]), где это загадочное гегелевское инобытие оказывается поразительно напоминающим бескачественную аристотелевскую первую материю. Еще более сближаются позиции материализма и идеализма, вплоть до снятия противоречия между ними, если принимается принцип универсальности развития и иерархического строения бытия. На таких знаменательных сближениях в рамках неклассических онтологий мы еще остановимся ниже.

*Субъективный идеализм*, как уже отмечалось, оформляется, в отличие от объективного идеализма, только в Новое время. Здесь субстанция во втором из отмеченных нами метафизических смыслов, как активное и деятельное духовное начало бытия, интерпретируется с предельно индивидуалистических позиций и приобретает форму солипсизма.

Логика рассуждений Беркли, с которого можно начинать отсчет существования последовательной субъективно-идеалистической установки в философии, приблизительно такова. Поскольку в этом мире мы можем достоверно утверждать только то, что переживается нашими чувствами и сознанием, и нет гарантии, что есть нечто еще, находящееся за пределами сознания, то «быть» и означает «быть воспринимаемым». Предмет считается реальным до тех пор, пока мы его воспринимаем. Достоверно рассуждать можно, лишь оперируя суммой непосредственно воспринимаемых идей, существующих в нашем внутреннем мире. Соответственно конструировать сложные метафизические системы с использованием таких понятий, как «дух» или «материя», абсурдно, так как они не могут быть непосредственно восприняты нами.

Здесь человеческое индивидуальное «Я» фактически превращается в единственную порождающую субстанцию мироздания, как бы «раздувается» до размеров всей Вселенной. Даже внешний антисубстан-

---

[1] См.: *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 156—170.

[2] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 26.

циализм Беркли оборачивается в сущности этим скрытым творящим субстанциализмом индивидуального «Я»[1]. Он станет явным уже у И. Фихте и достигнет завершенности у М. Штирнера и Ф. Ницше. Поразительно, но этот классический волюнтаристский субстанциализм, казалось бы окончательно и надежно изжитый уже к началу XX в., возродится в самых что ни на есть неклассических ходах современной философской мысли. Укажем только на постмодернистский культ субъективного игрового «Я» и виртуальный характер порождаемых миров, в которых оно живет.

*Вторая группа предельных онтологических вопросов связана с количеством субстанций*, которые рассматриваются в качестве первоосновы мира. Те философы, которые кладут в основу мира одну субстанцию, одно начало, называются *монистами*. Монистическое понимание единства мира в истории философии реализовалось в двух основных философских школах, о которых мы выше упоминали: идеалистическом и материалистическом монизме.

Наиболее последовательные варианты *идеалистического монизма* представлены индийской школой адвайта-веданты Шанкарачарьи, буддийской школой йогачаров, где истинной основой мира провозглашается Абсолютное сознание (Алая-виджняна)[2], различными вариантами последовательного христианского и исламского креационизма, гегелевским абсолютным идеализмом со всеми оговорками, которые мы сделали выше.

*Материалистический монизм* в своей классической форме представлен трудами французских материалистов, особенно П.А. Гольбаха, и, конечно, своей наиболее развитой формой — диалектическим материализмом[3]. Здесь в основу мира кладут только материальное на-

---

[1] Английский философ воюет прежде всего с идеей материи как с единственной порождающей субстанцией. Материализм — его самый непримиримый враг. Беркли честно признается: «Если слово *субстанция* понимать в житейском смысле... т.е. как комбинацию чувственных качеств, протяженности, прочности, веса и т.п., то меня нельзя обвинить в их уничтожении. Но если слово *субстанция* понимать в философском смысле — как основу акциденций или качеств вне сознания, — то тогда действительно я признаю, что уничтожаю ее, если можно говорить об уничтожении того, что никогда не существовало, не существовало даже в воображении» (*Беркли Дж.* Соч. М., 1978. С. 187).

[2] «Алая-виджняна — абсолютная всеобщность, все производящая и творящая, не ограниченная временем и пространством, которые являются формами существования конкретной эмпирической индивидуальности. Вещи природы являются отложениями огромного моря мысли. Все они могут быть взяты назад в его прозрачное единство и простоту, которое является материнским морем сознания...» (*Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1. М., 1993. С. 540).

[3] Опять-таки учитывая те оговорки, которые мы сделали выше.

чало, рассматривая разнообразные свойства бытия как проявления материального единства мира.

Монистическая субстанциалистская установка — не важно, является ли она материалистической или идеалистической, — сталкивается с несколькими принципиальными трудностями. Первая связана с тем, что от абстрактного исходного единства довольно трудно перейти к своеобразию единичной вещи и тем более к активности и творчеству уникальной человеческой личности. Беда любого абсолютизированного монизма в его имперсональности. Вторая трудность состоит в том, что последовательный идеалистический монизм испытывает трудности с объяснением материальных структур бытия, а материалистический, наоборот, с уяснением природы идеальных образований.

Первая трудность ведет к становлению *плюралистических онтологий*. Плюрализм в онтологии исходит из множества независимых начал, обладающих активностью и самодетерминацией, т.е. выступающих причинами самих себя. Плюрализм может быть и идеалистическим (Лейбниц), и материалистическим (Демокрит), а может наделять множественные начала бытия в равной мере и психическими, и материально-физическими свойствами, как это свойственно ранней буддийской теории дхарм — множественных психофизических первоэлементов бытия. Последовательно проведенный плюрализм удачно объясняет активность и свободу человека, но, в свою очередь, сталкивается с двумя трудностями: невозможностью объяснить происхождение множества деятельных индивидуальных субстанций, а также фактом их очевидного телесного и духовного единства. Не случайно тот же Лейбниц в своей «Монадологии» вынужден вводить представление о Боге как «первичном единстве» и «изначальной простой субстанции», а все остальные монады «рождаются... из беспрерывных... излучений (fulgurations) Божества»[1]. «Мягкие» варианты плюралистических онтологий представлены в XX в. идеал-реализмом Н.О. Лосского с его идеей субстанциальных деятелей, а также экзистенциализмом и персонализмом.

*Дуализмом* называют философские концепции, которые кладут в основу мира два начала, в подавляющем большинстве случаев дух и материю. Его сверхзадача — сохранить положительные элементы материализма и идеализма, преодолев их минусы, а также избежать слишком большого числа начал, как в плюрализме. Иными словами, одной субстанции мало, а три субстанции — уже избыток для построения взвешенной онтологической модели, позволяющей объяснить и природ-

[1] *Лейбниц Г.В.Ф.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 421.

ное, и социальное, и человеческое бытие. Дуалистические онтологии были созданы и в Европе (классический вариант — дуализм Декарта), и в Индии (классические варианты — система санкхья и двайта-веданта Мадхвы). Главная проблема дуализма — механизмы взаимодействия и взаимопроникновения противоположных субстанций, особенно применительно к человеку как целостному существу, что в конце концов заставляет явно или скрыто проводить монистическую установку. Это весьма характерно для философии того же Декарта.

Казалось бы, онтологической моделью, позволяющей идеально синтезировать монизм и дуализм, является *пантеистическая модель*, где единой субстанции приписываются бинарные атрибуты, чаще всего те же дух и материя. Природа при этом максимально обожествляется, а Бог натурализуется. Пантеизм с необходимостью подразумевает органицистское и даже гилозоистическое истолкование природы. Классические европейские пантеистические системы созданы Дж. Бруно, Я. Бёме, Б. Спинозой и, с известными оговорками, Ф. Шеллингом. Системы пантеистического толка, соответственно, с китайской и индийской спецификой созданы Ван Янмином (мыслителем XV—XVI столетий, сумевшим органично синтезировать предшествовавшие китайские религиозно-философские учения) и Рамануджой (ведантистским мыслителем XI—XII столетий, создателем влиятельной школы вишишта-адвайта, преодолевающим абстрактный монизм Шанкарачарьи). Слабостью пантеистических систем являются, во-первых, гипертрофированное сближение, почти отождествление духовных и материальных, психических и физических элементов бытия[1], что иногда сопровождается утратой понимания их специфики, и, во-вторых, статическая картина мировой и экзистенциальной жизни. Дело в том, что здесь остается непонятным (и на это указывают все критики пантеизма), зачем такой исходно совершенной субстанции, в которую в конце концов призван вернуться и в акте слияния с которой успокоиться каждый разумный индивид, нужно вообще порождать несовершенный и множественный физический мир?

Попыткой преодолеть эти недостатки пантеизма и добиться более гармоничного синтеза ключевых поисков классической онтологической мысли является позиция *монодуалистических онтологий*.

В принципе, элементы монодуализма есть в большинстве развитых онтологических систем — от Платона и Аристотеля, Иоанна Эриугены и Николая Кузанского, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля до В.С. Соло-

---

[1] В этом сближении-отождествлении преимущества пантеизма по сравнению с его оппонентом — дуализмом оборачиваются недостатками.

вьева и Н.О. Лосского. Сам этот термин употреблялся в разных контекстах тремя русскими мыслителя — Н.Я. Гротом, С.Л. Франком и С.Н. Булгаковым. Сущностью монодуалистической онтологической установки является признание органического единства (монизм) двух противоположных — материального и идеального — начал (дуализм) бытия, которые нуждаются во взаимном динамическом опосредствовании и взаимопроникновении. Соответственно, мир в монодуалистических моделях предстает как непрерывно эволюционирующее и развертывающее целое, где нет тождества и нет разрыва между материальными и духовными составляющими, но есть различный характер взаимодействие между ними на определенных уровнях мирового бытия. В принципе, монодуализм принадлежит уже к классу неклассических онтологий, которые будут рассмотрены ниже.

Для полноты картины вариантов классической онтологической мысли укажем также на довольно многочисленные модели, кладущие в основу мира не какую-то разновидность бытия, а его абсолютную противоположность — ничто[1]. *Онтологии ничто* чрезвычайно разнообразны, начиная от буддийской школы мадхьямиков с их учением о первичной и рационально неопределимой пустоте-энергии под названием «шуньята», откуда рождаются и куда возвращаются все ее единичные порождения, и кончая сартровским ничто как чистой дорефлексивной и беспредметной активности нашего сознания. Сюда же, кстати, могут быть отнесены и современные натурфилософские интерпретации природы физического вакуума (ничто) как подлинной субстанции всего сущего. Таким образом, ничто может быть истолковано и материалистически, и идеалистически; с позиций объективного и субъективного идеализма; монистически и плюралистически, т.е. в конечном счете сведется к одной из перечисленных выше конструктивных онтологических моделей.

Справедливости ради отметим, что внимание к категории «ничто» у Сартра, Хайдеггера, Бердяева и ряда других мыслителей XX в. явилось следствием кризиса классических схем и необходимостью новых поисков онтологической мысли. Об этом речь пойдет в следующей главе, а здесь мы обратимся к анализу других важнейших категорий онтологии, более нацеленных на осмысление единичных процессов и явлений окружающего мира, нежели на построение универсальных метафизических схем.

---

[1] Наш анализ ключевых ходов онтологической мысли весьма близок той модели существования различных философских систем, которую разворачивает в своей системной философии Ю.А. Урманцев. См. : *Урманцев Ю.А.* Системная философия (пять этюдов)// Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1999. № 5.

## § 4. Вещь, свойство, отношение

Понятие «вещь» появляется достаточно рано в человеческой культуре, когда человек начинает отделять самого себя, свое сознание от окружающей действительности. Осознание самого себя в качестве особого «Я» позволяет все то, что находится за пределами моего «Я», рассматривать как нечто внешнее, т.е. как «вещь». Таким образом, вещь изначально понимается как нечто, стоящее вне сознания, обособленное и изолированное. Можно, в принципе, согласиться со следующим интуитивным определением: вещь — это отдельный предмет, обладающий относительной независимостью и устойчивостью существования[1].

В истории философии понятие вещи было четко сформулировано Аристотелем, который говорил о том, что вещь — это то, что обладает признаками и самостоятельно существует в пространстве и времени, но само не может быть ничьим признаком. Одной из самых глубоких и интересных была позиция И. Канта, который вводит понятие «вещь-в-себе», означающее, что мы познаем лишь те характеристики вещи, которые нам доступны в явлении. Таким образом, сущность вещи познаваема лишь относительно, через понимание нами ее свойств, каждое из которых связано с сущностью вещи как таковой. Или, как глубоко замечал Гегель, «сущность является, а явление существенно».

Выделенность вещи в бытии связана с тем, что она отличается собственными качественными и количественными характеристиками. *Качество* есть такая определенность вещи, утрачивая которую вещь перестает существовать, переходя из бытия в небытие. *Количественные* же *характеристики* вещи могут до известной степени изменяться, но сама вещь при этом сохраняет свою качественную определенность. При этом любая вещь взаимосвязана с совокупностью других вещей, т.е. является элементом более крупной системы, в той или иной мере приобретая и так называемые системные качества.

В истории науки и философии долгое время вещь отождествлялась со свойством вещественности (или телесности), что в физике означало просто свойство обладать массой покоя. И, соответственно, материя отождествлялась с веществом, что ограничивало сферу применения данной категории только рамками природного мира. Однако оказалось, что данная категория эффективно работает и при анализе социальных явлений, фиксируя определенный тип отношений между людьми, которые могут приобретать характер *овеществления*. Например, созданный мною предмет есть овеществленная сущность моего труда,

[1] См.: Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 80.

т.е. в конечном счете затрата времени, изъятого из моей жизни. Таким образом, в вещи я нахожу собственную отчужденную и овеществленную сущность. Нетрудно видеть, что здесь феномен овеществления сущностных сил человек совпадает с переходом бытия в свое инобытие.

В мире человеческой культуры мы сталкиваемся с особым родом вещей, которые несут идеально-информационное содержание, т.е. их тело выражает нечто, с этой телесностью связанное, но вместе с тем и отличное. Так, деньги — это не просто бумага с каким-то рисунком, а всеобщий эквивалент стоимости, наглядно-телесное воплощение идеального свойства соизмерять различные товары, благодаря чему только и возможно рыночное движение товаров и услуг. Книга — это тоже вроде бы материальная вещь, но за ее буквами и бумагой стоит мир человеческих идеальных смыслов, подлежащих творческой интерпретации другим сознанием.

Такая вещь, созданная человеком и включенная в мир человеческого общения и совместной деятельности, носит название символа или знака в самом широком смысле. Весь мир человеческой культуры может быть понят как созданный нами мир вещей-символов, наделенных идеальными смыслами и имеющих идеальную функциональную предзаданность. Даже простая столовая ложка есть символ культуры, сущность которой (ложки) несводима к ее внешней форме и металлу, из которого она изготовлена, ибо создана ложка для того, чтобы с ее помощью люди могли есть. Телесная форма ложки всего лишь материальный носитель этого важнейшего ее функционального свойства. В такой двойственности вещей—символов культуры, в равной мере и идеальных и материальных, коренится онтологический соблазн увидеть подобную идеальную составляющую и за вещами природного мира, постулировав, подобно Гегелю, что вся природа не что иное, как символическое обнаружение Абсолютной Идеи. Цель же науки — «идеализация природы», т.е. познание этого скрытого за материальными явлениями и процессами их сущностного идеального содержания.

С позиций же материализма природный мир состоит из отдельных вещей, объединяющихся материальными законами и причинами в единую систему. Здесь нет места Богу и независимым идеальным сущностям. Соответственно, в рамках материализма возникает соблазн иного рода: попытаться трактовать все идеальные структуры в обществе и в сознании человека исключительно как вторичные функциональные образования, производные от материальных процессов и взаимодействий.

Вряд ли оба подобные крайние подходы могут считаться удовлетворительными, о чем у нас еще пойдет речь в разделе II учебника, когда мы будем анализировать природу идеального.

4 – 7712

Однако вернемся к осмыслению феномена вещи. Все вещи в мире (не важно, относятся ли они к миру природы или к миру культуры), хотя и обособлены друг от друга, но, как уже отмечалось, находятся в постоянном *взаимодействии*, что проявляется в их *свойствах*. Именно взаимодействие определяет свойства объектов. Если гипотетично предположить, что взаимодействия нет, то вещь становится недоступной познанию, она никак не проявится. Здесь можно даже говорить о природном небытии вещи и культурном небытии символа.

Одна и та же вещь может реализовать во взаимодействии различные свойства. В этом смысле можно согласиться с Кантом, что свойства вещи бесконечны и нам доступна лишь часть их. Иное дело, что отсюда напрашивается вывод как о принципиальной и абсолютной недоступности объективных свойств вещи, так и о их временной нереализованности (относительной недоступности). Таким образом, свойства вещи реализуются в определенном взаимодействии ее с другими вещами.

Отсюда можно сделать важный онтологический вывод о том, что *бытие, наряду с другими характеристиками, представляет собой систему взаимодействующих вещей*. Таким образом, связь — это взаимообусловленность существования явлений, разделенных пространственными или временными характеристиками. Познание человеком вещи есть познание свойств самой этой вещи, но которые, в свою очередь, обусловлены теми системами связей, в которые вещь объективно включена и которые нами исследуются в конкретный период времени.

Связи могут быть внутренними и внешними. Внутренние связи — это структура предмета, т.е. совокупность его внутренних связей. Она обеспечивает его выделенность, целостность и устойчивость, т.е. качество. Но поскольку предмет или вещь не находятся в вакууме, то они испытывают влияния со стороны других предметов или вещей. Соответственно, внутренняя структура зависит от внешних воздействий и может изменяться под их прямым влиянием (приспособляться в биологических системах, подвергаться механическому разрушению и т.д.).

Само *определение вещи* претерпело значительную эволюцию и шло *по пути нарастания его абстрактности*: от понятия вещи как внешнего тела или предмета, через аристотелевское понятие самостоятельности существования, до разделения его на семантическое (или символическое), онтологическое и гносеологическое определения. В онтологическом плане вещь — это любой носитель признаков; в гносеологическом — любой объект мысли; в семантическом — нечто, что может быть обозначено или названо, т.е. имеет идеально-информационное измерение.

Однако одновременно с этим шел и процесс *конкретизации* понятия вещи. Встала задача уточнения признаков вещи, которые на абст-

рактном уровне понимались интуитивно. Всем вещам присущи некоторые общие признаки, которые отражаются в таких категориях, как «качество и количество», «сущность и явление», «общее и единичное» и т.д. И здесь важно понимать, как среди признаков вещи различить свойство и отношение. По Аристотелю, свойством называется отдельный признак, который принадлежит одному носителю. Отношением называется отдельный признак, который принадлежит нескольким носителям. Таким образом, отношение как бы связывает вещи по какому-то типу отношения, а свойство, напротив, их обособляет, выделяя из других вещей.

Итак, природные вещи представляют собой материальные образования, включенные в относительно устойчивые системы движения. Вещи благодаря такому движению воздействуют друг на друга. Взаимодействие вещей порождает у них ряд новых свойств и одновременно выявляет относительную самостоятельность вещей. Точно так же и символы культуры как идеально-материальные образования всегда включены в систему человеческих отношений, проявляя только в этом процессе свои имманентные качества и только в нем обретая новые системные свойства. Так, ложка является ложкой, только если используется по своему прямому функциональному назначению. Серебряная царская ложка в музейной витрине — исключение из правила. Только в читаемом тексте обнаруживается его сущность, когда в сознании читающего обретают свое подлинное бытие идеальные смыслы, содержащиеся в материальном тексте. Одновременно читаемый и понимаемый текст уже другой, нежели он был до прочтения.

Подытоживая наш анализ понятия вещи, выделим еще один проблемный пласт, связанный с человеческим отношением к вещам. Прав был, по-видимому, М. Хайдеггер утверждая, что человек дает сказаться, выявиться вещам, помогает им вступить в круг бытия и обрести голос, который они никогда бы не обрели, не соприкоснувшись с живой стихией его сознания. Человек не только порождает вещи актами своей материальной деятельности и не только дает жизнь молчавшим дотоле текстам, партитурам опер и живописным полотнам, но и делает явным «немотствующий сказ» вещей природы, когда «небо начинает дышать осенью», месяц зажигает у нас над головой «синие свечи звезд», а вроде бы заурядный горный пейзаж обретает глубочайший смысл, живую полноту и красоту бытия. Он как бы включается в мир значащих и важных человеческих вещей.

Такое внеутилитарное и творческое отношение к вещам окружающего мира приобретает особое значение в условиях все более обволакивающего нас технического мира вещей и символов, где перед чело-

веком открываются гигантские возможности владеть и управлять вещами, но одновременно все зримее становится опасность утратить какие-то важнейшие черты собственно человеческого бытия.

### Вопросы и задания

1. Назовите базовые категории онтологии.
2. В чем сущность диалектики бытия и небытия?
3. Охарактеризуйте трактовки субстанции в истории философии.
4. Дайте определения понятиям «вещь», «свойство», «отношения».

### Литература

*Алекссев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 2000.

*Владимиров Ю.С.* Фундаментальная физика, философия и религия. Кострома, 1996.

*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974.

*Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986.

*Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.

*Урманцев Ю.А.* Системная философия (пять этюдов) // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1999. № 5.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.

# Глава 2. Структурная организация бытия

## § 1. Соотношение части и целого: принцип системности

Бытие вещей, которые могут быть простыми, а могут быть и чрезвычайно сложными по своему составу и строению, их собственная включенность в различные природные и культурные образования более высокого уровня на правах подчиненных моментов — все это с необходимостью ставило перед онтологической мыслью важные вопросы о соотношении целого и частей и о различных видах целостности, существующих в мире.

В философии были развиты два основных направления их решения. Одно из них было связано с тем, что любой предмет, объект или явление рассматривались как представляющие собой сумму составляющих их частей. Предполагалось, что сумма частей и составляет качество целого предмета. Другая позиция исходила из того, что любой объект имеет некоторые внутренние неотъемлемые качества, которые остаются в нем даже при отделении частей. Таким образом, решая проблему возможности существования объекта (от самого простого, до самого сложного, включая мир в целом, бытие в целом), философия оперировала категориями «часть» и «целое».

Часть и целое немыслимы друг без друга. Целое всегда состоит из некоторых частей, а часть всегда является единицей какого-то целого. Тесная взаимосвязь данных понятий и породила вытекающие из нее возможные варианты соотношения части и целого. Причем если сведение свойства целого к сумме частей лежало на поверхности, было легко представимо, то противоположная позиция о наличии некоторого внутреннего свойства целостности как таковой представлялась менее наглядной и более сложной. В некотором смысле последнее представляло собой загадку для разума, так как мыслилось некое свойство, которого не было в частях, а значит, оно появлялось как бы ниоткуда.

В истории философии данные альтернативные позиции известны под названиями «меризм» (от *греч.* «мерос» — «часть») и «холизм» (от *греч.* «холос» — «целое»). Следует еще раз подчеркнуть, что обе концепции были тесно взаимосвязаны, обращали внимание на слабости противоположной позиции и абсолютизировали достоинства собственной. Поэтому аргументы, которые выдвигались сторонниками этих концепций, как правило, основывались на неоспоримых фактах, а то, что выходило за эти рамки, просто игнорировалось. В результате сформировалась группа на первый взгляд взаимоотрицающих положений, которые сами по себе были логически обоснованы, что позволяет их называть антиномиями целостности[1].

*Меризм* исходит из того, что поскольку часть предшествует целому, то совокупность частей не порождает качественно ничего нового, кроме количественной совокупности качеств. Целое здесь детерминируется частями. Поэтому познание объекта есть прежде всего его расчленение на более мелкие части, которые познаются относительно автономно. А уж затем из знания этих частей складывается общее представление об объекте. Такой подход к исследованию объекта по-

---

[1] Анализ антиномий целостности см.: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 1997. С. 391–394.

лучил в науке название элементаристского, основанного на методе редукции (сведения) сложного к простому. Сам по себе этот подход работает очень эффективно, пока речь идет об относительно простых объектах, части которых слабо взаимосвязаны между собой. Как только в качестве объекта выступает целостная система (например, организм или общество), то сразу сказываются слабости такого подхода. Так, никому еще не удалось объяснить специфику общественного развития путем его редукции к историческим личностям (элементарным частицам общества).

*Холизм* исходит из того, что качество целого всегда превосходит сумму качеств его частей, т.е. в целом присутствует некий остаток, который существует вне качеств частей, может быть, даже до них. Это качество целого как такового обеспечивает единство предмета и влияет на качества отдельных частей. Соответственно, познание реализуется как процесс познания частей на основании знания о целом. Такой подход, при всей его внешней привлекательности, также часто оказывался ошибочным, ибо приводил к мыслительному конструированию указанного «остатка», который и выступал в качестве главной детерминанты системы. Но сам этот остаток нередко оставался неопределенным, что приводило к спекулятивным объяснениям реальных процессов. Применительно к исследованию биологических целостностей холизм конструирует «некий специфический элемент (фактор) "*x*", который организует всю структуру живого и направляет его функционирование и развитие; этот элемент — духовный (энтелехия), он непознаваем»[1]. И проблема заключалась не в том, что данный элемент оказывался материальным или духовным, а в том, что постулировалось его принципиальная непознаваемость.

Антиномичность данных подходов, их взаимная аргументированность и вместе с тем ограниченность заставляли задуматься о более тесной и сложной взаимосвязи между частью и целым, что постепенно привело к диалектическому пониманию данной проблемы и к тому, что обе позиции (и меризм, и холизм) в определенной степени и в определенных пределах стали дополнять друг друга, отражая разные уровни целостности объекта.

Так, развитие физики, например, долгое время шло в русле редукционистской методологии, что было весьма эффективно и позволило человеку построить стройную механическую картину мира. Однако, как только физика проникла на уровень элементарных частиц, оказалось, что законы физики здесь совершенно иные и отличаются от ме-

---

[1] Там же. С. 392.

ханических законов. Отличие было в том, что неопределенность классической физики объяснялась отсутствием знания о движении элементарных частиц. При этом господствовала вера, что познанные законы их движения будут относится к тому же типу классических динамических законов, что и в ньютоновской механике, позволяющих однозначно предсказывать поведение объектов в последующие моменты времени. Однако в квантовой механике соотношение неопределенностей выступает в качестве основы физических представлений, исходящих «из принципиальной невозможности установить одновременно и местоположение, и скорость частицы»[1].

Особенно эффективно проявился антиредукционистский подход в социальных науках и биологии, в которых исследуемые объекты носят целостный характер. Так, например, генетикам удалось установить связь между анатомическими, физиологическими характеристиками организма и биологическими элементарными частицами — генами. Ясно, что, идя по пути полной редукции анатомических свойств к биологическим структурам, взаимосвязь между человеческими органами и генами была бы никогда не найдена. Интуитивно самими учеными это всегда ощущалось. Внешняя непримиримость позиций преодолевалась, и они дополняли друг друга. Бихевиорист (как пример холистической установки), с одной стороны, выступает как редукционист, так как пытается сложные формы поведения свести к схеме «стимул—реакция». С другой стороны, он отказывается от дальнейшего анализа элементов этой схемы, например от разложения реакций на нервные процессы, т.е. выступает как холист[2]. Критика с холистских позиций не давала ученым до предела упрощать теорию, а редукционистская позиция выступала просто как средство научного наполнения той или иной спекулятивной концепции.

Таким образом, два этих внешне противоположных подхода можно совместить в едином диалектическом понимании соотношения части и целого, который реализуется как принцип целостности. Он основан на понимании того, что в целом существует взаимосвязь между частями, которая сама по себе обладает различными свойствами, в частности способностью осуществлять эту связь. Стало понятным, что на основе взаимодействия частей могут возникать такие целостности, где важную роль играют сами взаимосвязи.

[1] *Рапопорт А.* Различные подходы к построению общей теории систем: элементаристский и организмический // Системные исследования. Методологические проблемы: Ежегодник. М., 1983. С. 45.

[2] Там же. С. 53.

Долгое время диалектика части и целого в явном виде присутствовала лишь в философии на уровне рефлексивно-логических умозаключений, часто не связанных с конкретным материалом. Это объясняется тем, что такое диалектическое понимание было не востребовано науками, которые находились на эмпирической стадии развития, внутри которой шел процесс накопления фактуального материала и доминировали различные методы его классификации. Соответственно, преобладали идеи элементаризма и механицизма, которые распространялись в виде соответствующих частнонаучных методов на познание любых явлений и процессов — от механики до исследования человека и социума.

Такая ситуация сохранялось вплоть до XIX в., когда накопленные знания стали столь велики и разнообразны, что понадобилось их целостное осмысление. Возникают концепции, которые пытаются связать в единые системы самые разнообразные знания как в одной, так и в нескольких отраслях науки.

В философии это в наибольшей степени осуществили Гегель, применительно к обществу — К. Маркс и М. Вебер, в естествознании — Ч. Дарвин, А. Эйнштейн. Одновременно объектом научного интереса становятся эволюционирующие, динамические объекты — живая природа в целом и отдельные биологические виды, человеческие культура и язык, экономические и социальные отношения в обществе, наконец, антропологическая эволюция самого человека. К концу XIX — началу XX в. параллельно в целой группе наук постепенно формируются основные черты и понятия системного подхода. В политэкономии это, несомненно, системные идеи «Капитала» Маркса[1]; в лингвистике — структурные идеи Ф. де Соссюра[2], в биологии — набирающее силу так называемое «организмическое движение», акцентировавшее внимание на целостных свойствах живого[3].

Однако в явном виде программа системных исследований оформилась в 50-е гг. XX в., когда Л. Берталанфи столкнулся с решением некоторых проблем биологии, требовавших создания общей теории систем. Ранее, в 20-е гг., А. Богданов в своей «Тектологии»[4] обосновы-

[1] В обоснование и раскрытие данного факта огромный вклад внесли советские философы. См., например: *Кузьмин В.П.* Проблема системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1974; *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960; *Оруджев З.М.* К. Маркс и диалектическая логика. Баку. М., 1964; *Он же.* Диалектика как система. М. 1973.

[2] См. его классическую работу «Курс общей лингвистики».

[3] См.: Анализ истории организмического движения // История биологии с древнейших времен до начала XX века. М., 1972.

[4] См.: *Богданов А.А.* Тектология. Всеобщая организационная наука. Кн. 1, 2. М., 1989.

вает необходимость исследования любого объекта с «организационной точки зрения». С этой позиции законы организации системы могут носить всеобщий характер и проявляться в самых разнообразных конкретных системах.

В конце концов это приводит к становлению системного подхода в качестве общенаучного метода. Системный метод не подменяет собой философские размышления о диалектике части и целого, а представляет собой особого рода принцип общенаучного и междисциплинарного уровня, который не решает мировоззренческих или онтологических предельных философских вопросов, но одновременно и не является конкретно-научной методологией.

Результатом системного подхода выступает создание общенаучных методологических концепций, разработка которых осуществляется «в сфере не-философского знания, главным образом в рамках современной логики и методологии науки»[1]. Системный подход не отменяет, таким образом, философского принципа системности, а, напротив, закрепляет его в качестве важнейшего принципа диалектического объяснения бытия, уточняя проблему части и целого в несколько иных понятиях и представлениях, связанных с определением системы как таковой. Если системный подход как общенаучный метод опирается на знания систем реальной действительности, то философский принцип системности преломляет проблему части и целого (в том числе и ее решения системным подходом) сквозь призму предельного философского отношения к миру, т.е. сквозь призму онтологических, гносеологических, методологических и мировоззренческих проблем. Это именно философский принцип, который имеет методологическое значение «для построения всех других форм теоретической рефлексии... относительно системных исследований, включая и системный подход»[2].

В то же время сама ориентация на исследование бытия как совокупности самых разнообразных систем дополняет философскую рефлексию уточненными понятиями и представлениями, которые являются весьма эффективными и внутри философского подхода к миру, иногда более эффективными, чем представления о соотношении части и целого. Диалектика части и целого, исторически разрабатываемая в философии, таким образом, стимулировала развитие сходных методов в науках, а знания, полученные в науках о конкретных системах,

---

[1] *Садовский В.Н.* Системный подход и общая теория систем: статус, основные проблемы и перспективы развития // Системные исследования. Методологические проблемы: Ежегодник. М., 1979. С. 36.

[2] Там же. С. 39.

позволили значительно уточнить данную философскую проблематику, через интерпретацию проблемы части и целого в терминах системного подхода. Проанализируем эти уточнения.

Понятие целого интерпретируется через *понятие системы, которая в первом приближении понимается как упорядоченное множество взаимосвязанных элементов.* Соответственно, *элемент — неразложимая далее относительно простая единица сложных предметов и явлений.* Несмотря на то что элемент как таковой может существовать в виде отдельного предмета, в качестве элемента он существует только внутри системы, выполняя определенные функции. Понятие элемента уточняет философское понятие части. Таким образом, элемент выступает наиболее простым образованием внутри системы, представляя ее первый низший уровень. Далее есть уровень «подсистемы», т.е. некой совокупности элементов, представляющей более сложное образование, чем элемент, но менее сложное, чем сама система. Подсистемы «объединяют в себе разные части (элементы) системы, в своей совокупности способные к выполнению единой (частной) программы систем»[1].

Понятия элемента и системы уточняют традиционные философские понятия части и целого. Однако в системе присутствует еще одно очень важное образование, которое придает всей системе целостность и устойчивость, связывая элементы и подсистемы в систему как таковую, создавая определенную организацию данной системы. Это образование является структурой системы. Данная организация может носить более или менее упорядоченный характер. Это зависит от ее устойчивости, которая, в свою очередь, обеспечивает и устойчивость всей системы. Когда характеризуют системный подход, то прежде всего имеют в виду устойчивую и упорядоченную связь элементов системы. Поскольку устойчивая и повторяющаяся связь есть не что иное, как закон, то *структура системы есть определенная совокупность законов, определяющих связь элементов в системе, превращая ее в единое целое.*

Таким образом, принцип системности связан с тем, что, исследуя различные объекты, мы должны подходить к ним как к системе. Это означает прежде всего выявление в них элементов и связей между ними. При этом, изучая элемент, мы должны выделять прежде всего те его свойства, которые связаны с его функционированием в данной системе. Ведь сам по себе элемент, как отдельный объект, может обладать неограниченным числом свойств. В системе он

---

[1] *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М. 2000. С. 463.

проявляется как бы одной из своих сторон. Поэтому некоторые объекты могут быть элементами разных систем, включаться в разные взаимосвязи.

Структура выступает важнейшим свойством объекта, которая, с одной стороны, связывает его элементы в единое целое, а с другой — заставляет эти элементы функционировать по законам данной системы. Если человек, как элемент, включен, например, в партийную или иную общественную систему, то здесь на первый план выступает не вся совокупность его личностных свойств, а прежде всего то, что позволяет ему активно функционировать в качестве элемента данной системы. И все иные его личностные свойства будут затребованы лишь в той степени, насколько они способствуют данному функционированию, обеспечивая устойчивость и функционирование всей системы в целом. В противном случае если человек, как элемент общественной системы, нарушает ее нормальное функционирование, то он будет ею отторгнут или будет вынужден отказаться от проявления некоторых собственных качеств, мешающих данному функционированию.

Именно поэтому изменение общественной системы необходимо связано с изменением структуры данной системы, т.е. совокупности устойчивых связей между элементами, а не просто заменой одних элементов на другие (например, путем кадровых перестановок), не изменяющих сути структуры. В некоторых ситуациях может потребоваться полная замена структурных связей, т.е. изменение системы в целом. Все это особенно наглядно проявляется в периоды различного рода революционных перемен в обществе. Человек, претендующий на роль реформатора, необходимо должен «ломать» структуру, организацию системы. Иначе данные связи неизбежно заставят даже новые элементы системы (если их количество недостаточно, как чаще всего в реформироваемом обществе и бывает) функционировать по-старому. Поэтому в стабильной стадии развития любой системы радикальная ломка ее структуры нежелательна. Если система эффективна, то замена элементов в ней должна осуществляться только для сохранения и усиления этой эффективности.

Особенность системного принципа заключается в том, что, исследуя с его помощью явления, мы исходим из целостности объекта, т.е., в отличие от элементаристского подхода, где сначала познаются части, а затем осуществляется их синтез, интеграция, системный подход исходит из первичной целостности объекта. Следовательно, он рассматривает элементы не отдельно, а как части функционирующей системы.

Исследуя определенную *типологию систем по характеру связи между элементами*[1], выделяют следующие виды систем.

*Суммативные* — это системы, в которых элементы достаточно автономны по отношению друг к другу, а связь между ними носит случайный, преходящий характер. Иначе говоря, свойство системности здесь, безусловно, имеется, но выражено очень слабо и не оказывает существенного влияния на данный объект. Свойства такой системы почти равны сумме свойств ее элементов. Это такие неорганизованные совокупности, как, например, горсть земли, корзина яблок и т.д. В то же время при некоторых условиях связь этих суммативных систем может укрепляться и они способны перейти на иной уровень системной организации.

*Целостные системы* характеризуются тем, что здесь внутренние связи элементов дают такое системное качество, которого не существует ни у одного из входящих в систему элементов. Собственно говоря, принцип системности применяется именно к целостным системам.

Среди целостных систем по характеру взаимодействия в них элементов можно выделить следующие.

*Неорганические системы* (атомы, молекулы, Солнечная система), в которых могут быть разные варианты соотношения части и целого и взаимодействие элементов в которых осуществляется под воздействием внешних сил. Элементы такой системы могут как бы терять ряд свойств вне системы, а другие, наоборот, могут выступать как самостоятельные. Целостность таких систем определяется законом сохранения энергии. Система является тем более устойчивой, чем больше усилий надо приложить для «растаскивания» ее на отдельные элементы. В некоторых случаях, когда речь идет об элементарных системах, энергия такого растаскивания (распада) может быть сопоставима с энергией самих частиц.

Внутри неорганических систем, в свою очередь, можно выделить функциональные. Функциональная система основана на принципе сосуществования относительно самостоятельных частей. «Внешний характер связей, взаимодействия частей заключается в том, что они не вызывают изменения внутреннего строения, взаимного преобразования частей. Взаимодействие частей совершается под действием внешних сил, по определенному извне техническому назначению»[2]. К дан-

[1] Существуют и иные возможности типологии, например по формам движения материи или по характеру внутренней детерминации. Существуют идеальные системы и т.д. См. подробно: Там же. С. 464—468.

[2] Там же. С. 467.

ному типу систем можно отнести различного рода машины, в которых, с одной стороны, изъятие или поломка одной из частей может привести к сбою всей системы в целом. А с другой — относительная автономность частей позволяет улучшать функционирование системы за счет замены отдельных частей, блоков или путем введения новых программ. Это создает возможности столь высокой степени заменяемости частей системы, что является условием повышения степени надежности и оптимизации ее работы, а на определенном уровне может привести к изменению качественного состояния системы. Последнее характерно для компьютерной техники, функционирование которой можно улучшать без остановки работы всей системы в целом.

*Органические системы* характеризуются большей активностью целого по отношению к частям. Такие системы способны к саморазвитию и самовоспроизведению, а некоторые и к самостоятельному существованию. Высокоорганизованные среди них могут создавать свои подсистемы, которых не было в природе. Части таких систем существуют только внутри целого, а без него перестают функционировать. «Если в суммативных, да и в неорганичных, системах части могут существовать в основном в своем субстрате, то в целостных органичных системах части являются частями только в составе единого функционального целого»[1].

Таким образом, *принцип системности означает такой подход к исследованию объекта, когда последний рассматривается в качестве целостной системы, когда он исследуется через выделение элементов и взаимосвязей между ними и когда каждый исследуемый объект рассматривается в качестве элемента более общих систем. При этом выделяются системы причинных связей и следствий и любое явление рассматривается как следствие системы причин, а исследование элементов происходит с позиции выявления их места и функций в системе.*

Поскольку один и тот же элемент обладает множеством свойств, то он может функционировать в разных системах. При исследовании высокоорганизованных систем необходимо понимать, что содержательно система богаче любого элемента, поэтому только причинного объяснения недостаточно. Например, в обществе важным фактором выступают принципы целесообразности системы и специфические культурно-человеческие отношения (нравственные, правовые, религиозные нормы и т.д.).

Современные *синергетические исследования*, связанные с установлением законов самоорганизации открытых нелинейных систем, поз-

---

[1] Там же.

воляют существенно уточнить законы системного функционирования и системной эволюции.

Во-первых, стало ясно, что в *любой системе необходимы элементы разумного хаоса и спонтанности, без чего система теряет гибкость* и как бы закостеневает, теряя способность адекватно реагировать на внешние возмущения (флуктуации). Иными словами, структура не должна быть ни слишком жесткой, ни слишком аморфной, а должна предоставлять свободу своим элементам в рамках определенного порядка. Более того, наличие хаоса, или «диссипативных систем» (по терминологии И. Пригожина), позволяет системе переходить от одной структуры к другой, в том числе и к высшим уровням структурной и функциональной организации. Это, в свою очередь, позволило сделать вывод о негэнтропийных процессах, идущих в мире.

Во-вторых, *эволюция системы может быть направляема за счет точечных воздействий на ее базовые элементы и структурные зависимости*, что намного эффективнее грубых внешних воздействий. Образно говоря, для того чтобы хорошо играть на пианино, вовсе не нужно бить по клавиатуре молотком.

В-третьих, синергетика *установила огромную роль целевой детерминации* в развитии систем, даже систем с неорганической целостностью. Оказывается, что в критических точках бифуркации, т.е. точках «ветвления» будущих сценариев развития системы, существует конечное число таких сценариев — «аттракторов» на языке современной синергетики. Стоит только системе в точке бифуркации попасть на аттрактор, как ее будущее развитие вновь в значительной степени становится предсказуемым, а число степеней свободы стремится к нулю, т.е. развитие системы приобретает отчетливо выраженный векторизованный, как бы конусообразный характер. Возникает впечатление, что существуют как бы идеальные сценарии развития системы в каком-то особом «пространстве целей».

## § 2. Разнообразие структурных уровней бытия

Системный подход и современные синергетические исследования позволяют нам рассматривать мир тоже как особого рода систему. Это означает, что мы можем выделять в нем различные уровни и подуровни, выявлять самые разнообразные системы связей, т.е. разные структуры, рассматривая эти структурные связи как особого рода закономерности, которые можно познавать. Причем оказывается, что на таком предельном уровне исследования грани, противопоставляю-

щие, например, идеализм и материализм, стираются, или, точнее, взаимодополняют друг друга, представляя собой лишь различные интерпретации данной проблемы. И та и другая позиция способна объяснить мир, та и другая относительно недостаточны[1].

Рассмотрение мира как системы сразу порождает вопрос: а не является ли мир кантовским псевдопонятием чистого разума, попытки осмысления которого ведут к неизбежным антиномиям и парадоксам? На это можно ответить, что понятия, придающие нашему познанию природных явлений систематическое и фундаментальное единство, не только правомерны, но и совершенно необходимы, сколь бы сложными и неоднозначными ни были они сами для рационального философского осмысления. Пользуясь понятием «мир» для систематизации локальных знаний о нем и продуцирования новых теоретических моделей и гипотез, мы тем самым постоянно уточняем и всеобщие смыслы, которые вкладываем в это понятие. Так, в настоящее время мы имеем все основания отождествлять с миром в целом видимую часть нашей Вселенной, имеющей центр и систему образующих ее галактик и метагалактик. Суждения о наличии иных миров и вселенных, принципиально (по своему субстратному составу и законам) отличающихся от нашего мира, — это уже чисто спекулятивная конструкция. Сегодня мы имеем твердые основания предположить, отталкиваясь не от натурфилософских умозрительных спекуляций, а от вполне позитивных космологических и астрофизических данных, что наш мир структурно упорядочен и организован и что в нем присутствуют такие локальные закономерности, которые могут быть с высокой степенью достоверности экстраполированы нами и на весь мир в целом.

Есть также основания констатировать, что эти всеобщие законы мира, имеющие локальные проявления и преломления, сами остаются неизменными, хотя на их основе возможно возникновение бесконечного числа эмпирических форм. В противном случае в основе этих

[1] Авторы в своих работах уже не раз указывали и в следующей главе еще проанализируют сходство разработки уровней бытия идеалистом Н. Гартманом и решение этой же проблемы при выдвижении атрибутивной модели мира в рамках диалектического материализма. Оказалось, что идеалистический подход вовсе не игнорировал исследование материальных систем, так же как и диалектико-материалистический подход может вполне интерпретировать проблему существования идеальных сущностей в качестве особого рода уровней бытия, создаваемых сознанием. Различие лишь в трактовке термина «существование»: существовать, проявляя свои материальные свойства (материализм), или существовать, вовсе не будучи материальным объектом (идеализм), но оказывая влияние на сознание человека. Причем такое влияние, которое в некоторых случаях все же можно и материально зафиксировать.

всеобщих законов лежали бы какие-то еще более всеобщие субстанциальные законы, что невозможно по определению. Мы можем вполне решительно утверждать, что мир развивается и как система способен к саморазвитию, т.е. усложнению своей структурной и функциональной организации в соответствии с закономерностями синергетики. Уровни такой структурной организации носят качественно отличный друг от друга иерархический характер, но при этом не изолированы, а взаимопроникают друг в друга.

Наш мир имеет также и иные универсальные свойства, которые называются атрибутами и проявляются на всех структурных уровнях бытия. Среди них можно выделить многообразие типов связей, включая идеально-информационные; пространственную и временную определенность; иерархическую организованность, структурную и качественную бесконечность и т.д. Еще совсем недавно мы утверждали вечность мира в качестве его важнейшего атрибута, но есть все основания считать, что наша видимая Вселенная имела начало во времени (около 20 млрд лет назад) и, не исключено, будет иметь конечное время существования. Это, естественно, отнюдь не означает, что мировое бытие на этом завершится, а не примет каких-то иных, пока еще неведомых нам форм.

Словом, современные представления о мире в целом значительно богаче тех, что были во времена Канта и, сколь бы парадоксальным это ни казалось, на новом уровне восстанавливают многие древние мифопоэтические воззрения на мир как на живое и развивающееся целое. Об этом мы еще продолжим разговор в завершающем параграфе данной главы, а пока вернемся к структурным уровням бытия, известным нам на сегодняшний день.

В самом общем виде это *уровни неживой природы, живой природы, общества*, в каждом из которых выделяются собственные подуровни. В частности, в последний в качестве такового входит индивидуум, а также объективные идеальные продукты человеческой деятельности, хотя выделение последнего подуровня (а иногда, как у того же Гартмана, целого своеобразного уровня) носит дискуссионный характер.

Природное бытие, понимаемое в самом широком смысле, определенным образом упорядочено, причем наличие бесконечного числа структурных уровней позволяет делать вывод о его структурной бесконечности. Оно представляет собой разнообразие структур, разных целостных систем, которые, в свою очередь, взаимосвязаны в рамках более общей системы.

Структурность бытия проявляется в том числе в существовании различных форм материальных систем, которые имеют свои специфические связи. Так, например, физическая материя может существовать

в виде вещества и поля. *Вещество* — это различные частицы и тела, которым присущи дискретность и масса покоя (элементарные частицы, атомы, молекулы). *Поле* — это вид материи, который связывает частицы и тела между собой и не имеет массы покоя. Поэтому поля непрерывно распределены в пространстве нашей Вселенной.

В настоящее время выделяют следующие поля: ядерное (сильное и слабое), электромагнитное и гравитационное. Если мы исследуем структуру вещества, то обнаружим, что внутреннее его пространство как бы занято полями. Это фактически система «вещество—поле», и в общем объеме данной системы на долю частиц вещества приходится меньшая часть ее объема. Последние физические модели, как мы уже отмечали, особое внимание отводят физическому вакууму в качестве потенциального источника всех видов полей и взаимодействий, а также так называемой «темной материи», скрытое присутствие которой физики вынуждены постулировать, чтобы объяснить ряд таких непонятных феноменов во Вселенной, как наличие в ней скрытой массы, поразительной изоморфности структурной организации на различных уровнях бытия и т.д. Весьма любопытной тенденцией натурфилософских поисков современной науки являются попытки объяснить феномены сознания через поиск его физических переносчиков. Этой проблемы мы еще коснемся ниже.

Можно выделить и более дробные, структурные уровни бытия.

*Неорганическая природа* представляет собой движение разнообразных элементарных частиц и полей, атомов и молекул, макроскопических тел, планетарные изменения. Можно по ступеням от более простого к более сложному выделить последовательные структурные уровни в ней: вакуумный — субмикроэлементарный — микроэлементарный — ядерный — атомный —молекулярный — макроуровень — мегауровень (планеты, галактики, метагалактики и т.д.).

*Живая природа* — это различного рода биологические процессы и явления. Она включена в неживую природу, но начинается как бы с иного ее уровня. Если в неживой природе нижней ступенью является субмикроэлементарный уровень, то здесь — молекулярный. Если элементарные частицы имеют размеры $10^{-14}$ см, то молекулы — $10^{-7}$. Соответственно, последовательные уровни выглядят следующим образом: молекулярный — клеточный — микроорганизменный — тканевый — организменно-популяционный — биоценозный — биосферный. Следовательно, «на уровне организмов обмен веществ означает ассимиляцию и диссимиляцию при посредстве внутриклеточных превращений; на уровне экосистемы (биоценоза) он состоит из цепи превращения веществ, первоначально ассимилированного организмами-

производителями при посредстве организмов-потребителей и организмов-разрушителей, относящихся к разным видам; на уровне биосферы происходит глобальный круговорот вещества и энергии при непосредственном участии факторов космического масштаба»[1].

В *социуме* мы также можем выделить уровни: индивидуум — семья — коллектив — класс — нация — государство — этнос — человечество в целом. Однако здесь последовательность их соподчинения несколько иная, и они находятся «в неоднозначно-линейных связях между собой», что порождает представление о господстве случайности и хаотичности в обществе. «Но внимательный анализ обнаруживает наличие в нем фундаментальной структурности — главных сфер общественной жизни, каковыми являются материально-производственная, социальная, политическая и духовные сферы, имеющие свои законы и свои структуры»[2].

Сегодня есть все основания, вслед за Н. Гартманом, выделить особый *структурный уровень идей, идеалов и ценностей*, которые имеют свои материальные носители (вещи, книги, электронные носители информации, живые люди и научные коллективы, общество в целом), но не могут быть полностью редуцированы к ним и причинно объяснены на их основе. При условии (еще отнюдь не значит по причине) того, что законы духовной жизни имеют свою ярко выраженную специфику и не могут быть сведены ни к каким социально-политическим влияниям, психологическим и биографическим факторам и т.д. Об этом мы еще подробно поговорим в дальнейшем.

Таким образом, окружающий мир (ограниченный доступными нам на сегодняшний день пространственно-временными масштабами) включает в себя в качестве подсистем и неорганическую природу, и живую природу, и социум, и особые идеально-духовные образования, которые обладают иными пространственно-временными масштабами и приобретают специфические свойства относительно предшествующих уровней. Все это вместе является единой системой под названием «мир с различными структурными уровнями». Следовательно, познание этих структурных уровней осуществляется как познание соответствующих закономерностей, которые неисчерпаемы как внутри каждого уровня, так и в целом (структурная неисчерпаемость), но ограничено нашими научно-техническими и антропологическими возможностями. Указанную соподчиненность можно выразить в виде следующей схемы уровней[3]:

---

[1] *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 1997. С. 383.

[2] Там же.

[3] Мы здесь несколько уточняем схему П.В. Алексеева.

| **Неорганическая природа** | **Живая природа** | **Социум** | **Духовный мир** |
|---|---|---|---|
| Субмикроэлементарный | | | |
| Микроэлементарный | | | |
| Ядерный | | | |
| Атомный | | | |
| Молекулярный → | Молекулярный | | |
| Макроуровень | Клеточный | | |
| Мегауровень | Микроорганизменный | | |
| | Тканевый | | |
| | Организменно-популяционный → | Индивидуум | Идеи, духовные ценности, идеалы как индивидуального, так и общественного уровня |
| | Биоценозный | Семья | |
| | Биосферный | Коллектив | |
| | | Социальная группа | |
| | | Класс | |
| | | Нация | |
| | | Государство | |
| | | Этнос | |
| | | Человечество. | |

## § 3. Модели единства мира

Та онтологическая проблематика, которую мы излагали на последних страницах, относится прежде всего к «философии природы» (или общей космологии), а фактически мы обсуждали здесь общефилософскую картину миру, неразрывно связанную с общенаучной и явно (или неявно) фундирующую последнюю.

Наиболее детально именно данная проблематика была проработана в философии диалектического материализма. Западным философским школам, будь то феноменология, экзистенциализм и даже неопозитивизм, сознательно ограничившим себя преимущественно методологическими вопросами, не удалось добиться такого результата в построении философии природы. Именно то самое историческое объединение материализма и систематического гегелевского идеализма позволило

дать наиболее адекватную философию природы, успешно сопрягающуюся с современной наукой[1]. Неожиданно для многих оппонентов выяснилось, что вызовы, которые все жестче бросает философии — и в первую очередь онтологии — современная научная мысль, может достойно принять именно эта философская традиция. Она заготавливала свои схемы и логические ходы мысли как бы впрок, которые сегодня, к примеру, буквально вынуждена повторять (часто воспроизводя элементарные ошибки типа последовательного редукционизма!) современная англо-американская аналитическая традиция.

Одной из центральных проблем «философии природы», и сегодня отнюдь не утратившей своей актуальности, выступает *проблема единства мира*. Более того, в свете «гипертрофированной плюрализации философского дискурса», свойственной постмодернистским философским игрищам, она более чем современна.

Начнем с небольшого исторического экскурса. Размышления человека над сущностью мира и принципами его устройства характерны не только для развитой философии и науки, но и для архаичного сознания. Это позволяет реконструировать особую модель мира, которую вслед за В.Н. Топоровым можно обозначить как «*мифопоэтическую модель*», т.е. совокупность представлений человека о мире, характерную для эпохи, которая предшествовала возникновению цивилизаций Ближнего Востока, Средиземноморья, Индии и Китая. «Основным способом осмысления мира и разрешения противоречий в этот период, — считает Топоров, — является миф, мифология, понимаемая не только как система мифов... но и, главное, как особый тип мышления, хронологически и по существу противостоящий историческому и естественнонаучному типам мышления»[2].

Эта модель связана с интуитивным пониманием человеком единства мира, Космоса и поисками первичных основ этого мира, которые (при отсутствии научного познания) формулируются в неявном и метафорическом виде, закрепляясь в мифологических системах. Такое

---

[1] Возможно, некоторым из «подготовленных» читателей не понравился здесь отчетливый «диаматовский» привкус в наших рассуждениях. Однако на то есть и объективные, и субъективные причины. К субъективным можно отнести то, что авторы сформировались в рамках господствовавшей в стране марксистской парадигмы и несут на себе печать этого влияния. В частности, они благодарны марксистской школе за хорошую метафизическую выучку и привитый вкус к систематическому мышлению. Но есть и вполне объективная причина того, что авторы сознательно и целенаправленно отталкиваются здесь и далее от «диаматовского» наследия. Дело в том, что мало какая философская школа XX в. может продемонстрировать столь же фундаментально проработанную философию природы.

[2] *Топоров В.Н.* Модель мира// Мифы народов мира: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 162.

понимание нельзя игнорировать, ибо оно лежит в основе человеческого восприятия бытия, которое позже реализуется в том числе и в вариантах научных моделей мира, в вариантах дальнейших философских размышлений над тайнами мироздания. При отсутствии возможности конкретного познания именно целостность восприятия позволяла выдвигать догадки и объяснения, которые позже неожиданно становились научно обоснованными.

Для нас модель такого понимания представляет собой вторичный, удаленный от реальности уровень. Мы можем лишь реконструировать, т.е. системно воспроизвести на сегодняшнем уровне человеческого сознания, те представления о мире, которые были характерны для архаичного сознания, достигая этого путем его обратной перекодировки, через анализ мифологических текстов, совмещенных с современными данными науки.

В результате перед нами предстает универсальная картина мира, построенная совершенно на иных основаниях, чем картина, построенная на абстрактно-понятийном восприятии, характерном для современного мышления. В центре ее лежит целостное понятие мира — как единства человека и среды его обитания. «В этом смысле мир есть результат переработки информации о среде и самом человеке, причем «человеческие» структуры и схемы часто экстраполируют на среду, которая описывается на языке антропоцентрических понятий»[1].

Объективности в современном смысле здесь не могло быть, и реальность носила субъективированный, вторичный характер. Это была фактически сконструированная реальность. Миф как оформление указанного подхода к миру представлял собой не просто некий рассказ о нем (о реальных событиях), а некую идеальную модель, интерпретирующую эти события через систему героев и персонажей. Поэтому реальностью становились именно последние, а не мир как таковой. Не имея возможности подробно касаться этой проблемы, отметим лишь основные черты данной мифопоэтической модели мира, которые, естественно, представляют собой лишь особого рода реконструкцию.

Указанная универсальность и целостность представлений о мире в мифологическом сознании была обусловлена слабой разделенностью субъектно-объектных отношений. В результате мир представлялся абсолютно единым, а человек и природа были неотделимы друг от друга. Это порождало тотальное представление о мире как о живом организме (*органицизм*).

---

[1] *Топоров В.Н.* Модель мира // Там же. С. 161.

В сознании архаичного человека господствует принцип отождествления всего со всем, прежде всего полная тождественность природы и человека, что позволяет связать воедино внешне далеко отстоящие друг от друга вещи, явления и предметы, части человеческого тела и т.п.

Для данной модели характерно понимание единства пространственно-временных отношений, которые выступают в качестве особого упорядочивающего начала Космоса. Мир упорядочивается пространственно, через сакральные, узловые точки пространства (священные места) и во временном отношении, путем выделения сакральных точек времени (священные дни и праздники). Узловые точки пространства и времени (святые места и святые дни) задают особую причинную детерминацию всех событий, опять же связывая воедино системы природных и, например, этических норм, вырабатывая в каждой из них особую космическую меру, которой должен следовать человек.

Космос понимается одновременно как качественная и количественная определенность. Количественная определенность описывается посредством особых числовых характеристик, через систему сакральных чисел, «космологизирующих наиболее важные части Вселенной и наиболее ответственные (ключевые) моменты жизни (три, семь, десять, двенадцать, тридцать три и т.п.), и неблагоприятных чисел как образов хаоса, безблагодатности, зла (например тринадцать)»[1]. Качественная определенность, проявляется в виде системы персонажей мифической картины мира, которые противопоставляются друг другу.

Данная модель мира основана на собственной логике бриколажа[2], т.е. достижения поставленной цели окольными путями, через преодоление некоторых особых жизненно важных противоположностей, «имеющих соответственно положительное и отрицательное значения» (небо—земля, день—ночь, белый—черный, предки—потомки, чет—нечет, старший—младший, жизнь—смерть и т.п.)[3]. Таким образом, мир изначально трактуется диалектично и достичь какой-либо цели напрямую (напролом) нельзя (чтобы войти в избушку Бабы Яги, мы не обходим дом, что логично было в нашей реальности, а просим сам дом развернуться «к нам передом, к лесу задом»). Диалектика противоположных начал, противостоящих действий и явлений позволяет создать целую систему классификации мира (некий аналог фи-

---

[1] *Топоров В.Н.* Модель мира // Там же. С. 162.

[2] От одного из значений *фр.* bricole — «отскок шара на бильярде», «рикошет» или «прибегание к уверткам».

[3] *Топоров В.Н.* Модель мира // Там же. С. 162.

лософской системы категорий), которая в миофопоэтической модели и выступает средством упорядочивания бытия. «Внутри же космически организованного пространства, — пишет Топоров, — все связано друг с другом (сам акт мысли о такой связи есть для первобытного сознания уже объективация этой связи: мысль ⇒ вещь); здесь господствует глобальный и интегральный детерминизм»[1].

Все эти представления при определенной интерпретации, как мы увидим ниже, переходят позже и в зарождающуюся философию, что особенно заметно при создании различного рода классификационных рядов мира и систем противостоящих начал (ряд элементов, лежащих в основе мира, борьба противоположностей как движущая сила развития и т.д.).

Можно указать и на возникшие впоследствии «модели единства мира», которые имели место в философии и науке[2]. Термин, используемый, например С.Т. Мелюхиным, представляется нам достаточно эффективным, так как указывает на определенную «равноправность» вариантов различных картин мира. Даже если этих моделей не было бы в истории философии, мы вполне могли бы их логически сконструировать. Остановимся на некоторых, наиболее важных, из этих моделей.

*Вещественно-субстратная модель* усматривает единство мира в единстве физико-химического субстрата и свойств. Данные современной науки показывают, что объекты неживой природы во всей Вселенной состоят из одинаковых химических элементов. Раскрытие внутренней структуры атома и открытие все новых элементарных частиц позволяют ставить вопрос о создании единой теории элементарных частиц, описывающей субстратное единство элементов. В биологии генетические исследования показывают, что в основе всех живых организмов лежит генетический код, состоящий из четырех аминокислот. Устанавливается тождественность физико-химического состава живой и неживой материи и т.д. Наконец, установлено, что все вещества и элементы мира взаимосвязаны между собой посредством электромагнитных, гравитационных и иных полей.

*В функциональной (или номологической)* модели единство мира объясняется наличием и функционированием единых законов, существованием некой универсальной связи. Так, Пифагор признавал божественные математические законы гармонии, обеспечивающие мировой порядок. Лейбниц, исходя из идеи единых божественных математиче-

---

[1] *Топоров В.Н.* Модель мира // Там же. С. 163.

[2] См. более подробно: *Мелюхин С.Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966. С. 61—75.

ских законов, считал, что можно их свести в систему уравнений и на основе этого объяснять любые явления. Лаплас, исходя из признания универсальных законов, интеграции знания, утверждал возможность абсолютного познания мира. Эта концепция получила впоследствии название «лапласовский детерминизм». Согласно этой концепции, если бы удалось связать в единое целое все знания о мире, все параметры тел и зафиксировать их в единых уравнениях, то можно было бы создать единую формулу, которая охватила бы все проявления и все разнообразие мира. В изложенных выше моделях частные законы отдельных сфер бытия механически распространяются на понимание мира в целом. В результате Вселенная представляется абсолютно однородным образованием, что приводит к выводам о возможности полного и окончательного ее познания. Однако это противоречит и духу философии, как вечному стремлению к мудрости, и имеющимся на сегодняшний день научным фактам. В частности, оказывается, что универсальная связь реально ограничена скоростью распространения взаимодействий (принцип близкодействия), конечностью времени существования объектов и конечностью энергии объекта.

В принципе же поиск единых и всеобщих законов мироздания — своеобразных Единых Вселенских Правил Игры — совершенно естественен, и в этом направлении всегда будет работать мысль человека. В каком-то смысле именно на это претендуют и системный подход, и синергетическая парадигма, и современные астрофизические и космологические искания, да и собственно онтологические искания в области философии природы. Другое дело, что здесь нужно, во-первых, ясно понимать принципиальную историческую неполноту и ограниченность всех подобных попыток; во-вторых, учитывать неисчерпаемое многообразие проявлений этих всеобщих законов, которое никогда и никому полностью не удастся обозреть, разве что Господу Богу, если только он существует; в-третьих, ориентироваться на диалогические отношения между наукой и философией, когда натурфилософские научные построения опираются на хотя бы минимальное знание философской традиции, а профессиональная философия природы основана на знании современных научных фактов и теоретических моделей. Вполне возможно, что мы вступили в эпоху построения синтетической научно-философской картины миры, где жесткие грани между наукой и философией будут все более утрачивать смысл.

*Другая модель единства мира*, становящаяся ныне весьма популярной и получающая сильное научное подтверждение, *носит название генетической*. Здесь утверждается, что мир есть целостность, эволюционирующая по единым законам на основе общего исходного субст-

рата и во вполне определенном едином направлении. В каком-то смысле здесь происходит диалектическое снятие и субстратной, и номологической модели единства мира. Мощный импульс этот подход получает со стороны синергетики, вскрывающей универсальные закономерности самоорганизации систем во Вселенной. Еще более серьезным подтверждением этой модели является антропный космологический принцип. В настоящее время в различных формулировках его принимает подавляющее большинство космологов и астрофизиков. В своей сильной версии антропный принцип гласит, что Вселенная устроена таким образом, чтобы на определенном этапе ее эволюции появился наблюдатель. Иными словами, базовые структуры и константы мегамира таковы, что с необходимостью приводят к появлению мыслящего существа, способного осуществлять рациональную реконструкцию его истории и выступать в роли его фундаментального сознательного эволюционного фактора. Отсюда вытекает и вся современная доктрина так называемого глобального эволюционизма, где наличие братьев по разуму, намного превосходящих современного человека по своему интеллектуальному и духовному уровню, уже не кажется бреднями фантастов и религиозной утопией.

И наконец, помимо вышеперечисленных остаются многочисленные классические *субстанциальные модели* единства мира, о которых неоднократно упоминалось выше. Учитывая систематический и шлифовавшийся в течение многих столетий характер ключевых ходов онтологической мысли, думается, эти модели рано списывать со счетов в связи и с несомненным ренессансом интереса к вопросам философии природы, и с определенной ограниченностью неклассических онтологий, о чем мы порассуждаем в следующей главе.

## Вопросы и задания

1. В чем заключается принцип системности структурной организации бытия?
2. Охарактеризуйте меризм и холизм как альтернативные концепции о соотношении части и целого.
3. Назовите виды систем, различающиеся по характеру связи между их элементами.
4. Какие структурные уровни бытия выделяет современная наука?
5. Опишите основные модели единства мира в истории философии и современном естествознании.
6. В чем особенности мифопоэтической модели единства мира?

### Литература

*Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 1997.

*Богданов А.А.* Тектология. Всеобщая организационная наука. Кн. 1, 2. М., 1989.

*Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Антропный принцип в синергетике // Вопросы философии. 1997. № 3.

*Кузьмин В.П.* Проблема системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1974.

*Мелюхин С.Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966.

*Оруджев З.М.* Диалектика как система. М., 1973.

*Садовский В.Н.* Системный подход и общая теория систем: статус, основные проблемы и перспективы развития // Системные исследования. Методологические проблемы: Ежегодник. М., 1979.

*Топоров В.Н.* Модель мира // Мифы народов мира: В 2 т. Т. 2. М., 1994.

# Глава 3. Неклассические онтологии второй половины XIX–XX в.

## § 1. Кризис классических онтологических моделей

В своем наиболее развернутом виде онтология в классической философии развивалась в системе Гегеля. Причем Гегель изначально исходил из тезиса о совпадении бытия и мышления, следовательно о совпадении онтологии и логики. Поэтому изложение онтологии происходит в его главном труде «Наука логики». Здесь мы встречаемся даже не просто с самым развитым вариантом онтологии, а с самым развитым вариантом спекулятивной метафизики. Она предшествует гегелевской философии природы, подчиняя себе последнюю. Фактически на новом этапе налицо возвращение к схеме Аристотеля, который различал первую философию, или теологию (метафизику), занимавшуюся исследованием первоначал, и вторую философию (или физику), занимавшуюся изучением основ природного бытия. Близок Гегель и Николаю Кузанскому, особенно в аспекте своих диалектических построений.

Однако Гегель разительно отличается от обоих предшественников, даже от Аристотеля с его попытками онтологизировать законы классической формальной логики. Здесь рационализм классической фи-

лософии достигает предельной степени и изживает сам себя. Гегель, в противовес Канту, осуществляет попытку создания традиционной метафизики как науки. Соответственно, в начале системы стоит Абсолют, который понимается как божественное в его вечной сущности, как истина сама по себе.

Абсолют у Гегеля тождественен тому, что он называет «логической идеей», и представляет собой процесс реализации, разворачивания исходной свернутой полноты этой идеи, разные стадии которого Гегель и описывает в своей системе.

Вначале Абсолют развивается как «идея-в-себе или идея как логос», исследованием этого занимается логика, в рамках которой разворачиваются все предельные категориальные характеристики бытия. Далее абсолют реализуется как «идея-вне-себя» (философия природы) и завершается «идеей в себе и для себя», или как «идея, вернувшаяся к себе» (философия духа). Соответственно, философия природы у Гегеля — это особый период отчуждения идеи на пути к самопознающему Духу.

Понятно, что именно логика представляет собой подлинную онтологию Гегеля. Внутри логики выделяются, соответственно, логика бытия, логика сущности и логика понятия. Логика бытия подразделяется на логику качества, количества и меры. Понятие качества совпадает с определенностью вещи, количество — это то, изменения чего безразличны к качественной определенности. Мера есть синтез, снимающий противоречие качества и количества и совпадающий со структурной определенностью вещи, имеющей числовое воплощение.

Таким же диалектическим образом по принципу «тезис—антитезис—синтез» строится вся понятийная система Гегеля. В учении о бытии мысль еще абстрактна и категориально замкнута на саму себя, т.е. разворачивается внутри своего особого мысленного пространства, формируя логико-смысловой каркас и будущего природного мира, и человеческой истории, и индивидуального познающего мышления. Здесь в идеальной форме уже наличествует все, чему в мире вещей и исторических событий суждено будет сбыться.

Соответственно, по закону гегелевской триады бытие (тезис) должно быть отчуждено, опредмечено в материальном мире (антитезис) и снято в результате духовного самопознания, обогатившись конкретным содержанием всех пройденных ступеней (синтез).

Но гегелевская система сталкивается с трудностями уже с самого начала, с анализа категории бытия. Это, с одной стороны, всегда нечто, которое есть (конкретность), а с другой — есть вне всяких конкретных определенностей, т.е. ничто (абстракция). Таким образом, бытие — это первая чистая мысль. Как из мысли возникают вещи и зачем?

Но здесь же встает и другая проблема. Истинная философская система должна базироваться на истинном начале. А истина сама по себе и сразу никогда и ни в каком бытии не дана. Истина — это всегда венец, завершение рассуждения, конец некой цепочки мысли. Гегель делает вывод, что истинная система замкнута, ее конец должен совпадать с началом, т.е. первичная абстрактность бытия должна наполняться конкретным содержанием всей системы знаний. Категория бытия — это начало и финал построения любой философской системы. Само диалектическое развертывание философской системы, по Гегелю, должно обосновывать истинность исходных предпосылок: абстрактность и пустоту бытия как такового, совпадающего со своей противоположностью — абсолютным небытием (ничто).

Как происходит это первое логическое движение в гегелевской системе, позволяющее и далее восходить от абстрактного к конкретному? Противоречие между бытием и ничто как раз и разрешается в категории «нечто», в которой исчезает неопределенность и абстрактность бытия. Оно начинает обладать реальными признаками, т.е. определенным качеством. Происходит переход от категории «для-себя-бытие» к определенному бытию. Это, в свою очередь, определяет переход от бытия к сущности. Логика сущности заставляет мысль двигаться еще дальше в глубь предмета, вскрывая диалектику сущности и явления, показывая их реализацию в действительности. Здесь бытие теряет свою неопределенность и абстрактность, оно становится лишь видимостью, за которой стоит сущность и которая сама раскрывается посредством более конкретных и точных категорий содержания и формы, причины и следствия, взаимодействия и т.д.

Таким образом, Гегель резко изменил представление об истине, трактуя ее прежде всего как процесс. Абсолютное бытие универсума, по Гегелю, и есть сама история.

*Логика понятия* представляет собой определенное завершение, когда мысль достигает полноты, как бы возвращается к себе. Гегель называет логику понятий еще и субъективной логикой. Здесь исследуются такие предельные категории, как «субъективность», «объективность», «жизнь» и, наконец, сама « абсолютная идея». В итоге первично нерасчлененная и абстрактная абсолютная идея становится тотальностью логического понятия, т.е. она сама себя в лице человеческого разума понимает в единстве всех своих исторически и логически развернувшихся моментов.

Правда, все, что было изложено выше, — это абстрактно-спекулятивный уровень понимания, как говорил Гегель, «представление Бога». Это начало и конец его философской системы без своего

среднего, важнейшего, элемента. Для того чтобы система была завершенной, необходимо исследовать сотворенный мир, т.е. природу, в которую первично отчуждает себя абсолютная идея, дабы потом быть снятой, как бы вновь «идеализированной», по словам Гегеля, работой духа в человеческой истории. Этой опредмеченной в материи и отчужденной от своего логического естества идее посвящена гегелевская философия природы, вторая часть его общей системы. Здесь исследуется механика, физика и органическая физика, или биология. В собственном онтологическом смысле интересно рассмотрение механики, в которой анализируются категории пространства и времени, материи и движения. При этом вся жизнь природы, трансформация всех ее форм целиком определяется логически предзаданными законами и структурами. Философия природы полностью определяется гегелевскими категориально-спекулятивными построениями.

Таким образом, гегелевская метафизика начинается и завершается логикой. Однако, несмотря на весь свой идеализм, натурфилософское игнорирование данных конкретных наук и логический преформизм, Гегелю удается:

во-первых, подвергнуть глубокому теоретическому осмыслению все предшествовавшие метафизические модели, выделяя в них наиболее значимые элементы;

во-вторых, рассмотреть бытие как развивающееся по объективным и всеобщим законам;

в-третьих, своеобразно соединить все важнейшие линии онтологии, где идеальные основы бытия неотрывны от природного мира и от культурной жизни человека и человечества.

И, быть может, самое главное значение Гегеля состоит в том, что сами недостатки и ограниченности его подхода дают толчок практически всем последующим философским (и в том числе онтологическим) исканиям.

Критика гегелевского идеализма с сохранением его диалектических идей приведет к возникновению марксистского диалектического материализма. Гегелевский культ человека как разумного существа стимулирует разработку альтернативных — иррационалистических и экзистенциальных — подходов к человеческому бытию. Пренебрежение Гегеля к данным конкретных наук и умозрительный характер его философии природы дадут толчок, с одной стороны, позитивистским и сциентистским философским построениям, а с другой — натурфилософским поискам внутри самой науки, начиная с Геккеля и Гексли и кончая современной синергетикой.

Гегелевский идеализм как ярчайшее выражение классической традиции в каком-то смысле исчерпал возможности традиционных онтологий и дал прямой импульс становлению неклассических онтологических моделей.

Сильной стороной классических философских концепций, ориентированных на построение целостных и замкнутых онтологий, является их установка на принципиальную познаваемость мира и тотальную прозрачность бытия (природного, социального и человеческого) для рациональной рефлексии. Более того, истинно познанное бытие служит гарантией истины при оценке всех проявлений человеческой сущности и любых человеческих действий, начиная от проблем различения добра и зла, прекрасного и безобразного и кончая ценностной ориентацией в сугубо практических ситуациях. Соответственно, философия, базирующаяся на развитой онтологии, представляет собой обширную систему взаимосвязанных знаний, позволяющих человеку объяснить и оценить любые явления.

Однако эта сильная сторона (систематичность, рациональный охват различных явлений с единых позиций) выступала при ее абсолютизации и как серьезная слабость, ибо такого рода философские системы, как правило, носят закрытый, замкнутый характер и претендуют на достижение истины в последней инстанции (абсолютной истины), что противоречит смыслу самой философии.

К середине XIX в. в философии возникает определенный кризис онтологии как ключевого раздела метафизики. Реакцией на замкнутость онтологических систем, на их претензию овладения абсолютной истиной является попытка выйти за пределы данной замкнутости и за пределы рациональности как таковой. Это реализуется в желании «найти какую-то вне разума лежащую действительность», что в свою очередь, как отмечает А.Л. Доброхотов, «оборачивалось редукцией разума к той или иной иррациональной стихии»[1]. Происходит своеобразный иррационалистический поворот в философии, в результате которого на первый план выдвигается поиск неких «реальностей», не имеющих ничего общего с действительным миром и познаваемых также иррационалистическим образом. Правда, при этом следует оговориться, что философское объяснение, по сути, есть объяснение рационально-теоретическое, даже когда оно принимает иррационалистическую форму.

Так, Шопенгауэр говорит о «бессознательной космической воле», которая «не только начало, но и единственная сила, имеющая субстан-

---

[1] *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 231.

циальный характер»[1]. Кьеркегор пытается противопоставить абстрактное мышление и существование личности, «радикально разъединяя мышление и существование»[2]. В результате Бог у него не философский абсолют, а живой Бог. В основе его постижения лежит вера, а не разум. Фейербах, напротив, ставит в центр всего человека, который выступает как действительное бытие, где даже Бог есть творение человеческого разума, на которое переносятся свойства человеческой личности. Однако иррационалистическая реакция на гипертрофированный рационализм (и особенно гегелевский спекулятивный идеализм и панлогизм[3]) не единственная форма отказа от традиционных онтологий.

Во многих случаях отказ от онтологии выступал просто как *абсолютизация гносеологической сущности философии* (неокантианство марбургской школы) или перевод всей философской проблематики в область методологии и эпистемологии (прежде всего позитивизм первой и второй волн). Источником этого стали бурный рост естественнонаучных и гуманитарных знаний в XIX в., а также радикальные изменения общекультурной роли и влияния научного знания. Научная революция конца XIX — начала XX в. лишь закрепила этот несомненный «гносеологический крен» философии.

В этот же период остро встает *проблема ценностей* и оформляется аксиология как третий важнейший раздел метафизики, если ее понимать в классическом смысле — как теоретическое ядро философского знания. Кризис традиционных ценностей и отчетливо проявившееся ценностное измерение различных видов знания, в том числе и научного, привлекают пристальное внимание новых философских школ (баденская школа неокантианства), выдвигают новых философских кумиров, например Ницше, и академических авторитетов, например В. Виндельбанда. При этом явный недоучет ценностной проблематики в предшествовавших метафизических построениях бросает тень и на онтологию в целом — как самостоятельную философскую дисциплину.

Параллельно под метафизикой в свете новых эволюционных представлений в науке все чаще начинает пониматься такая картина природы, где последняя выглядит застывшей и неизменной во времени, т.е. метафизика отождествляется не только со спекулятивно-идеалис-

---

[1] *Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской традиции. С. 234.

[2] Там же.

[3] Вот, в частности, известная мысль Гегеля, вызывавшая ярое неприятие всех иррационалистических течений: «*Логика* совпадает... с *метафизикой* — наукой *о вещах*, постигаемых *в мыслях, за* которыми признается, что они выражают *существенное в вещах*» (*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 120).

тическими онтологиями, но и с *философией природы*, опирающейся на классическую ньютоновскую механику, в частности с построениями французского материализма XVIII в.

*В результате всех этих процессов термины «метафизика» и «онтология» рассматриваются как синонимы и отождествляются с замкнутыми и статичными субстанциалистскими онтологиями классического типа (равно и материалистическими, и идеалистическими), приобретая отчетливо выраженный негативный оттенок.*

Если негативный смысл в понятие «метафизика» и по сию пору вкладывается представителями некоторых философских школ, то указанный кризис онтологизма оказался не столь долгим, и уже в конце XIX — начале XX в. «на смену психологическим и гносеологическим трактовкам онтологии приходят направления, ориентирующиеся на пересмотр достижений предшествующей западноевропейской философии и возврат к онтологизму»[1].

Возврат к онтологической проблематике и к пониманию философии как особого рода связанной системы был не случаен, а представлял собой, с одной стороны, преодоление абсолютизации гносеологической интерпретации философии, а с другой — переход к более сложному философскому пониманию структуры бытия и месту в нем человека. В результате буквально все течения современной философии «возвращаются к онтологии». Однако акценты в этих новых — неклассических — онтологиях будут расставляться различные: где-то совершенно новую форму примет философия природы (прежде всего у Энгельса и в диалектическом материализме), где-то принципиально новое звучание получит спекулятивно-метафизическое измерение онтологии и трактовка идеальных объектов (например, в творчестве Н. Гартмана), а в ряде философских школ упор будет сделан на антропологическом измерении онтологии и на первый план выйдут различные интерпретации экзистенциального и культурного бытия человека (феноменология, экзистенциализм, герменевтика и т.д.). В некоторых же трудах с разной степенью проработки и обстоятельности будут предприняты попытки осуществить органический синтез этих трех векторов онтологического анализа с новым осмыслением классической онтологической проблематики, связанной со статусом божественного бытия.

К рассмотрению этих ключевых ходов неклассической онтологической мысли, продолжающих разрабатываться в работах современных философов, мы теперь и переходим. В представляемых концеп-

---

[1] *Доброхотов А.Л.* Онтология // Философский энциклопедический словарь. С. 458–459.

циях онтологии на первый план выходит проблема разноуровневого и определенным образом субординированного устройства бытия, а также возможность его генетического объяснения.

Иерархичность бытия как идея реализовывалась в самых различных вариантах, наиболее известными из которых стали диалектический материализм и «новая онтология» Н. Гартмана[1]. Однако еще раньше иерархичную модель природы набросал в своих рукописях с показательным названием «Диалектика природы» Ф. Энгельс.

## § 2. Учение Ф. Энгельса о формах движения материи и разработка онтологических проблем в диалектическом материализме

В истории философии и науки, как мы уже отмечали выше, всегда была важной идея субстанциальности в качестве объясняющего фактора как природных, так и общественных процессов и явлений. С развитием наук она стала во все большей степени приобретать конкретно-научные черты.

Так, в основе физики Ньютона лежало убеждение в «простоте» устройства мира и его исходных элементов. Поэтому в качестве субстанции стала выступать материя, понимаемая как вещество или механическая масса (т.е. количество материи), которая состоит из физически неделимых мельчайших частиц — атомов. «Быть материальным» означало «состоять из неделимых частиц», обладающих массой покоя.

Это была механическая картина мира, в которой материя представляла собой иерархию систем. Вначале атомы связываются в отдельные тела, которые в свою очередь образуют более крупные тела, и так вплоть до космических систем. Вещество равномерно распределено во Вселенной и пронизывается силами всемирного тяготения. Причем скорость распространения взаимодействий считалась бесконечной (принцип дальнодействия).

Соответственно, в этой физике пространство и время рассматривались как абсолютные сущности, независимые друг от друга и от других свойств материальной действительности, хотя к этому времени существовали и иные концепции (например, Августина или Лейбница). Ньютон, как позже отмечал Эйнштейн, фактически дал модель

[1] Принцип иерархического строения бытия с разными акцентами проводится в концепциях С. Александера, Дж. Сантаяны, М. Шелера и ряда других мыслителей XX в., однако, не ставя перед собой специальных историко-философских задач, мы останавливаемся на наиболее репрезентативном — гартмановском варианте иерархичности бытия.

мира, которая в силу своей стройности долгое время оставалась непревзойденной. «Мышление современных физиков в значительной мере обусловлено основополагающими концепциями Ньютона. До сих пор не удалось заменить единую концепцию мира Ньютона другой, столь же всеохватывающей единой концепцией»[1].

В то же время, отмечает А. Эйнштейн, концепция Ньютона, по существу, представляла собой именно теоретическую (сконструированную) модель, которая не всегда вытекала из опыта. В философском плане Ньютон дал своеобразную натурфилософскую картину мира, которая базировалась на том, что физические закономерности, присущие части мироздания, распространялись на все его образования, включая человека и общество. Предлагалась абсолютно гомогенная, лишенная динамики и иерархичности картина мира.

Таким образом, обоснование материального единства мира здесь было связано с очень сильными теоретическими допущениями, характерными для философии метафизического материализма данного периода. «Хотя всюду заметно стремление Ньютона представить свою систему как необходимо вытекающую из опыта и вводить возможно меньше понятий, не относящихся непосредственно к опыту, он тем не менее вводит понятия абсолютного пространства и абсолютного времени... Ясное понимание им этого обстоятельства выявляет как мудрость Ньютона, так и слабую сторону его теории»[2].

Доминирование физики в системе наук во многом определило философские представления об устройстве мира, которые в буквальном смысле отождествляли конкретную физическую картину мира с философией природы и даже онтологией как таковой. Это не могло не отразиться и на теории познания, в которой исходили из неизменной сущности познаваемого объекта и абсолютности истины.

Однако само развитие физики подвергло сомнению установленные физикой Ньютона взгляды на мир. На рубеже XIX—XX вв. в физике происходят кардинальные открытия. А с 1895 по 1905 г. эти открытия в силу их количества и значимости приобретают взрывной характер, разрушая старые физические представления и ту картину мира, которая на них базировалась. Перечислим некоторые из них:

1895 г. — открытие рентгеновских лучей;

1896 г. — открытие явления самопроизвольного излучения урана;

1897 г. — открытие электрона;

1898 г. — открытие радия и процесса радиоактивности;

---

[1] *Эйнштейн А.* Физика и реальность. М., 1965. С. 102.

[2] Там же. С. 16—17.

1899 г. — измерение давления света и доказательство электромагнитной массы;

1900 г. — создание М. Планком теории квантов;

1903 г. — создание Резерфордом и Содди теории радиоактивного распада;

1905 г. — опубликование А. Эйнштейном специальной теории относительности.

Даже без детального анализа видно, что каждое из данных открытий разрушало основанные на теории Ньютона физические представления и наносило удар по метафизическому материализму, который был в этот период господствующей философией природы и выступал, с одной стороны, философским основанием физики, а с другой — базировался при построении философской онтологии на принципах классической физики. Кризис ньютоновской физики показал принципиальную относительность конкретно-научных представлений о мире, опиравшихся на очень сильные допущения в интерпретации мира. Оказалось, что сам принцип экстраполяции (распространения) наших знаний о части Вселенной на весь мир неправомерен и ограничен, что законы микро-, макро- и мегамира могут в значительной степени отличаться друг от друга.

Парадокс философской ситуации данного периода заключался в том, что метафизический материализм был уже не способен объяснить новые явления в физике, а наиболее мощная философская система, которая потенциально могла бы выступить в качестве философских оснований наук, т.е. идеалистическая диалектика Гегеля, была, и не без усилий самого ее автора, оторвана от развития конкретных наук.

Для решения новых мировоззренческих и методологических проблем в науке *необходима была синтетическая концепция, соединяющая в себе материалистические и диалектические компоненты* подхода к миру, и на эту роль стал претендовать диалектический материализм (или материалистическая диалектика, что одно и то же).

В рамках данной концепции была осуществлена попытка выработать новый тип онтологии, базируясь на соединении новейших знаний из области естественных наук, прежде всего физики, и диалектико-материалистической разновидности философии. Огромную роль здесь сыграли *работы по философии природы Ф. Энгельса*. И хотя «Диалектика природы» — основной его труд в этой области — была опубликована много позднее, тем не менее именно с высоты последующих онтологических построений (того же советского диамата и онтологии Н. Гартмана) мы можем по достоинству и в «чистом» виде оценить глубину и подлинную неклассичность энгельсовских идей.

Философия диалектического материализма, восходящая к работам основоположников марксизма, в вопросах онтологии базировалась на синтезе материалистических учений и материалистически истолкованной диалектики Гегеля, что позволяет ее по многим пунктам относить к классической модели онтологии. Однако качество целого не сводимо, как мы помним, к качеству образующих его частей. Само такое *объединение материализма и диалектики обнаружило радикальную новизну и неклассичность.* Во-первых, появилась возможность построения целостной, но открытой и незамкнутой философии природы с учетом все время обновляющегося массива научных данных и, во-вторых, возможность распространить материалистические представления на сферу общественных явлений. Первая из этих возможностей как раз и была реализована Энгельсом в «Диалектике природы».

Разработка указанной проблематики Ф. Энгельсом[1] была связана с классификацией наук и поисками фундаментального основания такой классификации. Возникший в это время позитивизм, утверждающий, что время метафизических построений завершилось, попытался систематизировать науки на основании их механического суммирования, что упрощало реальную картину бытия.

Так, например, *О. Конт предложил чисто формальную систему классификации наук.* В философском плане она была основана на метафизическом представлении о неизменной сущности вещей и их отражении в наших понятиях, т.е. раз полученная истина в науках оставалась незыблемой. В результате науки, которые исследовали различные части природы, рассматривались изолированно друг от друга и их расположение в контовской классификации было чисто методическим приемом, создаваемым для удобства. Это была линейная классификация, основанная на принципе внешней координации научных дисциплин, из которой не была ясна сама взаимосвязь областей онтологии, отражающихся в каждой из наук. Подразумевалось, что каждая из наук исследует какую-то часть реальности, а поэтому совокупность наук должна была бы нам дать полную картину этой реальности, которая могла бы быть реализована в некой единой системе наук. Схематично это можно представить следующим образом:

МАТЕМАТИКА ¦ ФИЗИКА ¦ ХИМИЯ ¦ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЗИКА

[1] Блестящий анализ этой разработки был дан в целом ряде работ Б.М. Кедровым, на идеи которого опирается дальнейшее изложение данной проблематики.

Сама идея такого системного понимания была прогрессивной, но на самом деле значительно упрощала реальную картину бытия, так как, во-первых, все время происходит появление новых наук, идет процесс их дифференциации, а во-вторых, основу системы должны составлять принципы, находящиеся вне ее, т.е. метафизические. Поэтому если в философской классике попытки связать науки и метафизику страдали спекулятивностью, то в позитивизме — упрощением ситуации. Это было удобно, как отмечал Ф. Энгельс, для преподавания, но не более.

В противовес этой позиции Ф. Энгельс закладывает принцип взаимосвязи между науками. Иначе говоря, взаимосвязь между науками и их субординация не случайны, а определяются единством самого материального бытия. Соответственно, важнейшими методологическими предпосылками, которые можно положить в основу классификации наук, а значит, и единой картины природного бытия, выступают *принцип монизма* и *принцип развития*.

Науки, утверждает Энгельс, можно субординировать по их предметам, отражающим объективное восхождение человеческой мысли от более простого к более сложному. Более того, такое познавательное восхождение отражает диалектическое развитие самой природы, порождающей более сложные формы из простых. Единство материи и монизм в науке неотделимы здесь от развития конкретных природных форм и сложной системы иерархических и генетических связей между ними, а принцип развития, в свою очередь, реализуется не иначе, как через качественную специфику и единство предмета каждой из наук. Иными словами, Ф. Энгельс делает гениальный для своего времени диалектический вывод, совершенно не утративший своего значения и сегодня: *подлинная целостность не может не развиваться и не дифференцироваться, а развитие всегда целостно.* Это касается и бытия, и познания.

Поскольку в основе мира и его научного познания лежит материальное субстратное начало, то Энгельс начинает с поисков этого начала в качестве основы классификации наук. Изначально он в качестве такового выделяет *энергию*, и, соответственно, классификация изображается следующей схемой, в которой усложнение вида энергии приводит к усложнению и области исследований в науке:

МЕХАНИЧЕСКАЯ – ФИЗИЧЕСКАЯ – ХИМИЧЕСКАЯ

Однако энергии в качестве субстратного начала оказалось недостаточно. Это позволяло субординировать лишь механику, физику и хи-

мию. Энгельс ищет иное субстратное начало, которое должно определять *формы движения материи*. Соответственно, материальным носителем механической формы движения выступает масса; физической — молекула; химической — атом; биологической — белок. Схема приобретает следующий вид:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| ФДМ[1] | механическая | физическая | химическая | биологическая | социальная |
| МН[2] | масса | молекула | атом | белок | ? |

Получается довольно целостное описание природы, в котором низшие формы движения материи являются предпосылками возникновения высших. Схема становится не формальным, но содержательным описанием природного бытия. При этом, однако, высшие формы не сводимы к низшим. Более того, Энгельсу на основании такого рода философских рассуждений удается предсказать ряд научных открытий и даже появление новых отраслей знания. В основе этого опять же лежит идея развития и преемственности.

Между различными формами движения материи нет непроходимых границ. Поэтому существует нечто, находящееся между ними, относящееся, например, к механике и физике, к физике и химии, к биологии и социологии. «Называя физику механикой молекул, химию — физикой атомов и далее, биологию — химией белков, я желаю этим выразить переход одной из этих наук в другую, следовательно, как существующую между ними связь, непрерывность, так и различие, дискретность обоих»[3]. То есть схема уточняется:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| ФДМ | механическая | физическая | химическая | биологическая | социальная |
| МН | масса | молекула | атом | белок | ? |
| | | «механика молекул» | «физика атомов» | «химия белков» | |
| | **термодинамика** | **электромеханика** | биохимия | антропосоциогенез биосоциальная сущность человека | |

Энгельс предсказывает, что в силу единства природного мира он необходимым образом познается как за счет изначальной дифференциации его областей, так и за счет последующей интеграции этих областей. Следовательно, чрезвычайно интересными для исследователей

[1] ФДМ — формы движения материи.

[2] МН — материальные носители.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 257.

всегда будут выступать пограничные области наук, которые находятся на стыке двух или более предметов. Он предсказывает, что именно здесь произойдут величайшие открытия и будут созданы соответствующие науки. Когда Энгельс сделал этот вывод, конечно, данные процессы уже происходили в науках. На стыке механики и физики возникла термодинамика. На стыке физики и химии — электромеханика. Энгельс предсказывает создание новой науки — биохимии. При этом опять же делает чисто философский вывод о том, что при переходах ко все высшим формам материи неуклонно будет нарастать скачкообразность этих переходов. В настоящее время, пишет он, самый радикальный скачок наблюдается при переходе «от обыкновенного химического действия к химизму белков, которые мы называем жизнью»[1].

Иначе говоря, Энгельс изначально указывает на то, что жизнь — это совокупность химических и биологических процессов[2], которые будут поняты в связи с синтезом белка, предсказанным им, исходя из общей философской установки. «Если химии удастся изготовить этот белок в том определенном виде, в котором он, очевидно, возник, в виде так называемой протоплазмы... то диалектический переход будет здесь доказан также и реально, т.е. целиком и полностью»[3].

Энгельсу не удалось указать носителя социальной формы движения, и эта проблема остается для тех, кто принимает его позицию актуальной до сих пор, хотя попытки такого рода неоднократно предпринимались. Наиболее удачной из них нам представляется концепция Ю.К. Плетникова[4]. Но что интересно и важно: Ф. Энгельс, опять же исходя из чисто философской предпосылки, однозначно определяет человека как биосоциальное существо, находящееся на стыке биологической и социальной форм движения материи. Тем самым он на многие годы опередил целый спектр научных и философских дискуссий, касающихся данного вопроса.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С.66.

[2] Энгельса часто, в том числе и внутри диалектического материализма, упрекали за данное им определение жизни как формы существования белковых тел. Но удивительно, что он это, опережая критиков, заведомо отвергал. В его работах есть удивительный пассаж, который часто исследователи пропускали и который говорит об относительности роли определений в науке. Энгельс пишет, что роль определений в науке относительна и зависит от задачи. Я мог бы дать, говорил он, более широкое определение, но я даю его относительно Земли и относительно данной формы жизни. Конечно, и здесь не все отвечает пониманию жизни в современной биологии, но одновременно также ясно, что подходящее для всего определение можно дать, но тогда оно потеряет свою конкретность и эффективность.

[3] Там же. С. 571.

[4] См.: *Плетников Ю.К.* О социальной форме движения. М., 1971.

Конечно, с позиции современной науки и философии схема Энгельса устарела, но в целом объяснение устройства материального бытия было дано очень убедительное. Причем самое главное здесь было то, что природное бытие стало рассматриваться дифференцированно, или, как скажет позже Н. Гартман, многослойно.

У Энгельса намечено и новое понимание материи как центральной категории онтологии через отказ от ее представления как некоторого вещества или совокупности веществ (влияние материализма), и движение к более абстрактному пониманию с элементами диалектики (влияние Гегеля). Так, Энгельс, исследуя понятие материи, высказывал идеи о том, что материя — это некоторая предельная абстракция, т.е. чистое создание мысли, которая никогда не дана нам чувственно, а всегда представлена теми или иными конкретными формами движения материи[1]. Вместе с тем в отдельных случаях он трактовал ее вслед за французскими материалистами как совокупность вещественных образований[2].

Впоследствии Плеханов, развивая взгляды классиков марксизма на эту важнейшую категорию, в 1900 г. писал, что «в противоположность «духу» «материей» называют то, что, действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения. Что же именно действует на наши органы чувств? На этот вопрос я вместе с Кантом отвечаю: вещь в себе. Стало быть, материя есть не что иное, как совокупность вещей в себе, поскольку эти вещи являются источником наших ощущений»[3].

И наконец, В.И. Ленин поставил в центр диалектико-материалистического понимания онтологии представление о материи как особой философской категории для обозначения объективной реальности[4]. Это означало, что она не может быть сведена к какому-то конкретному физическому образованию, в частности к веществу, как это допускали физика Ньютона и метафизический материализм.

Это была *форма материалистического монизма*, так как все остальные сущности, в том числе и сознание, рассматривались как производные от материи, т.е. как атрибуты реального мира. «Диалектический материализм отвергает попытки строить учение о бы-

---

[1] В такой трактовке категории «материя» Ф. Энгельс поразительно близок А.Ф. Лосеву и практически избегает той критики материализма, которую дает отечественный мыслитель в своей ранней работе «Диалектика мифа» (см.: *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М., 1990).

[2] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 550, 558—559.

[3] *Плеханов Г.В.* Еще раз материализм // Плеханов Г.В. Т. XI. М., 1923. С. 137.

[4] См. *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131.

тии спекулятивным путем... «Бытие вообще» — пустая абстракция»[1]. Исходя из этого, утверждалось, что материя объективна, т.е. существует независимо и вне нашего сознания. Отсюда делался вывод о связи онтологии и гносеологии, в частности о том, что научное познание есть прежде всего активное отражение конкретных форм проявления материи, а объектом философии выступает сама эта всеобщая категория, подлежащая всестороннему и никогда не способному завершиться онтологическому философскому осмыслению. Подобная установка четко зафиксирована в известном положении В.И. Ленина в «Материализме и эмпириокритицизме», что не материя исчезла, как думали многие физики начала XX в., а исчез лишь тот предел, до которого мы знали материю, что весьма актуально и в настоящее время.

Философами, которые стояли на иных мировоззренческих позициях, в частности В.В. Зеньковским[2], было отмечено, что такое понимание материи во многом перекликается с позицией объективного идеализма. Там и материя, и мир идеальных сущностей также трактуются как объективные реальности. Кроме того, в ленинском понимании материи был подчеркнут гносеологический аспект, связанный с обоснованием принципа познаваемости мира, но был не вполне ясен ее онтологический статус. Идея дополнить ленинское определение материи, исходя из его собственного замечания в «Философских тетрадях», субстанциально-онтологическими характеристиками была весьма популярной в советской философии.

В целом же в диалектическом материализме категория бытия не выполняла никаких функций, кроме как синонима объективной реальности, поэтому онтология трактовалась как теория материального бытия, *а еще точнее — как философия природы в чистом виде с опорой на конкретные данные науки*. Любые рассуждения о «мире в целом», о «бытии как таковом», о соотношении «бытия и небытия» даже в предшествующем материализме рассматривались как существенный недостаток онтологических концепций. «Начиная построение онтологии с выдвижения "общих принципов бытия", относящихся к "миру в целом", философы фактически либо прибегали к произвольным спекуляциям, либо возводили в абсолют, "универсализировали", распространяли на весь мир вообще положения той

---

[1] См.: Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики. Л., 1985. С. 26.

[2] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 248.

или иной конкретно-научной системы знаний...Так возникали натурфилософские онтологические концепции»[1].

«Снятие» извечной, вытекающей из позиции абстрактного гносеологизма проблемы противопоставленности бытия и мышления обосновывается в диалектическом материализме положением о совпадении законов мышления и законов природы. В результате этого диалектика понятий оказывается отражением диалектики действительного мира, а законы и категории диалектики выполняют и онтологические, и гносеологические, и логические функции. В рамках диалектического материализма это называлось «единством диалектики, логики и теории познания».

Сильной стороной диалектического материализма стала ориентация на диалектику (при всей критике Гегеля), что проявилось в признании принципиальной познаваемости мира, основанной на понимании неисчерпаемости свойств и структуры материи как всеобщей категории онтологии, и детальное обоснование диалектики абсолютной и относительной истины как принципа философского познания.

Своя спекулятивная метафизическая проблематика в связи с возможностью построения целостной системы философских категорий также разрабатывалась в марксизме преимущественно в рамках диалектической логики. Некоторых специалистов в этой области, например Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева, З.М. Оруджева или С.Б. Церетели, даже прямо называли идеалистами и гегельянцами. Однако решение проблемы онтологического статуса всеобщих идеальных образований и структур мирового бытия (чисел, логических законов, универсальных структурных зависимостей типа «золотого сечения», природы всеобщих категорий нашего разума и т.д.) не самая сильная сторона в марксизме, равно как и обсуждение теологической проблематики в идеологически пристрастном и зачастую малокомпетентном ключе. Гораздо больших успехов диамат добился все же в области философии природы, эпистемологии и разработке социально-антропологических вопросов.

Сейчас модно критиковать диалектический материализм, но если внимательно проанализировать его концепции, то можно заметить, что для многих его представителей идеология выступала лишь вынужденной ширмой, за которой билась живая и сильная метафизическая мысль, чутко реагировавшая на все изменения мировой философской мысли. И это понятно. Философия имеет собственную внутреннюю

---

[1] Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики. Л., 1985. С. 29—30.

логику развития, и никакой идеологический диктат не способен ее нарушить. Так, например, рассматривая программу, изложенную Н. Гартманом на философском конгрессе в Испании в 1949 г., бросается в глаза схожесть его идей с онтологическими моделями советских философов, причем изложенных приблизительно в те же десятилетия[1]. Авторы абсолютно уверены, что многие результаты, достигнутые в советской философии, в том числе и в области онтологии, будут еще востребованы мировой философской мыслью.

## § 3. Слои бытия в онтологии Н. Гартмана

Одним из тех, кто наиболее ярко решал задачу «реабилитации онтологии», был немецкий философ Н. Гартман[2].

Основной пафос его концепции заключается в обосновании необходимости систематического мышления, но не как традиционно натурфилософского, а как прежде всего проблемного. Системность здесь сохраняется, но при этом она не стремится выступить как некая завершенность, что присуще традиционным системным философским построениям. В философских исследованиях, говорит философ, должны объединиться установка на целостность (что может привести к завершенности конструируемой системы) и одновременно установка на принципиальную открытость (т.е. незавершенность системы). В этом смысле ошибочность всех философских концепций, будь то идеализм, материализм, прагматизм или психологизм, не позволяет им учитывать заслуги в достижении истины другими науками и признавать тот факт, что философия не может быть завершенной.

Таким образом, главным выступает метафизичность подхода, который отражает сам характер непрерывного «прогрессивного» исследования.

Согласно этому проблемному метафизическому принципу должны соответствовать и традиционные области философии и, прежде всего,

[1] См., например: *Мелюхин С.Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966.

[2] Впрочем, в определенном смысле Н.А. Гартмана можно назвать и русским философом. Он немец прибалтийского происхождения, окончил Петроградский университет, участник семинаров Введенского, Лапшина и Лосского. Как указывает Б.В. Яковенко, реалистические и онтологические настроения в русской философии были более *сильными*, и Гартман перевез их в Германию, став фактически неким символом общего философского процесса «возвращения к онтологии». См.: *Яковенко Б.В.* История русской философии. М., 2003.

онтология. Онтологию уже нельзя строить как некую завершенную систему, ибо в учении о бытии отражается сама изменчивость природного мира. Онтология необходимо должна учитывать «многослойность» бытия и тот факт, что ни гносеология, ни философская антропология не могут выступать от имени всей философии, так как вскрывают лишь какой-то один аспект взаимоотношений человека с миром.

Эти слои бытия, пишет Н. Гартман, взаимосвязаны между собой, но не своими закономерностями, которые специфичны для каждого слоя, а самим бытием, самой «гетерогенностью слоев бытия». «Более высокий слой всегда имеет более высокую оформленность и закономерность. И всегда в его формах и закономерностях сохраняется низший слой. Но этого недостаточно для формирования более высокого слоя, в каждом более высоком слое присоединяются новая и автономная форма и закономерность»[1]. Фактически здесь Гартман ведет речь о том же, о чем говорил и Энгельс. Между слоями бытия (формами движения материи по Энгельсу) существует *преемственность, но и качественное различие* ступеней восхождения от одного слоя к другому. То есть для этих слоев характерна определенная иерархичность. Это значит, что «низшая закономерность должна как-то сохраняться в более высоком... обнаруживаться как подчиненный момент в более высоком слое бытия, хотя не будучи достаточной для его своеобразия»[2]. Высшее здесь всегда зависит от низшего, но, развивая идеи Гартмана, можно сказать, что одновременно высшее приобретает черты сложности, отличающие его от низшего, создающего даже некие возможности независимости от него. Поэтому, например, в основе социума, безусловно, лежат необходимые физические и биологические предпосылки, но он качественное «иное» и подчиняет в некоторых случаях в самом себе закономерности низших слоев высшим социальным нормам и ценностям. Социальное здесь подавляет или вытесняет биологические инстинкты.

Точно так же индивид, который базируется и на органическом, и на биологическом, и на духовном слоях бытия, сам по себе «перерастает» их, привносит в себя эту саму индивидуальность личности. «Он не может сам достичь необходимого уровня, в него вложен труд поколений. Никто не изобретает себе собственный язык, никто не придумывает себе собственную науку. Однако он может в известных границах свободы приобретать и, пожалуй, как ведомый, над этим

---

[1] *Гартман Н.* Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра. СПб., 2001. С. 241.

[2] Там же. С. 246.

вырастать»[1]. Более того, человек как бы фокусирует в себе все предшествующие слои бытия и тем самым связан со всеми структурами мира. Философия должна постараться охватить эти многообразные «бытийные отношения», чтобы претендовать на постижение полноты мира и самого человека. «Итак, надо было понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира. Таким образом, дошли до старой проблемы онтологии, т.е. той науки, которую когда-то ради теории познания отодвинули и от которой в конце концов совсем отказались»[2].

Проблема познания, отмечает Гартман, также не может быть решена без решения проблемы категорий в онтологической перспективе. Любая гносеология должна быть основана на онтологии, или, по выражению философа, гносеология должна быть фундирована онтологией. «В самом деле, никто не мыслит ради мысли. Это было бы бесплодное мышление. Напротив, сама мысль существует ради чего-то иного. А это иное есть сущее»[3]. Следовательно, познание есть один из видов бытийного отношения «между сущим объектом и таким же сущим субъектом»[4]. Познание не изменяет предмета (это был бы уже поступок), а раскрывает его сущность. А это прямой выход в область онтологии.

Целый ряд трудностей, которые были в гносеологизме, достаточно легко преодолеваются с привлечением онтологического подхода. Становятся понятными множественность видов знания и ракурсов постижения мира, так как конкретные виды знания схватывают лишь одну сторону бесконечно богатого предмета. При этом предмет (физический или идеальный) не есть чистый конструкт нашей мысли. Он обладает собственным бытием и встроен в объективную иерархию мирового бытия. Отсюда становится понятной как невозможность исчерпывающего описания бытия, так и ложность релятивизма. Множество знаний о предмете не означает множественности существования самого предмета. Само объективное и многомерное бытие словно сопротивляется как абстрактному субстанциализму классического типа, так и произволу познающего субъекта.

Необходим возврат к онтологии, призывает Гартман, но с учетом всего того, что произошло в философии в период господства гносео-

[1] Там же. С. 249.

[2] *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 321.

[3] *Гартман Н.* Познание в свете онтологии// Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург, 1997. С. 471—472.

[4] Там же. С. 473.

логизма: «...онтология сегодня стала совершенно иной фундирующей основой, чем могли быть старые теории универсалий»[1]. Можно следующим образом резюмировать задачи, которые ставит перед философией Гартман: *от универсальной онтологии, через ее гносеологическую критику, к новой онтологии, через критику гносеологизма.*

Новая онтология не может не учитывать развития наук и строить свою систему на чисто умозрительных началах, выдумывая некие субстанциальные связывающие принципы. Последние заменены конкретными законами, которые имеются в мире и исследуются науками. Следовательно, в основе онтологической системы должна лежать не порождающая субстанциальность, а диалектика, которая связывает в единую систему разноуровневые объекты и процессы. Мир, таким образом, оказывается многослойным, и все слои между собой взаимосвязаны. «Метафизика, построенная на одном-единственном принципе или на одной-единственной группе принципов (как ее раньше всегда конструировали), является поэтому невозможной. Все сконструированные картины единства мира неверны — как «метафизика снизу», так и «метафизика сверху» (исходя из материи или духа)»[2]. Метафизика должна строиться на познании естественного устройства мира, который сам по себе многослоен. «Главных слоев четыре: физически-материальный, органически-живой, душевный, исторически-духовный. Каждый из этих слоев имеет свои собственные законы и принципы. Более высокий слой бытия целиком строится на более низком, но определяется им лишь частично»[3].

«Что же такое бытие в целом?»— задает вопрос Гартман. Идти по пути классической философии путем абстрактного конструирования данного понятия уже нельзя, но можно анализировать возможные отношения, которые есть между реальным и идеальным бытием. Таким образом, пишет Гартман: «Модальный анализ — ядро новой онтологии. Все остальное относится к учению о категориях»[4]. Далее необходимо выделить фундаментальные категории (общие принципы) и принципы отдельных слоев бытия. В такой бытийной картине нет идеального бытия как порождающей субстанции (равно как нет и материальной), а есть духовный слой, который является лишь одной из плоскостей единого бытия, в который включаются язык, право, нравственность и т.д.

---

[1] *Гартман Н.* Познание в свете онтологии// Там же. С. 482.

[2] *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Там же. С. 322.

[3] Там же.

[4] Там же.

Все слои бытия переплетены между собой и определенным образом субординированы: «Категории более низкого слоя проникают в более высокий, и существенная их часть остается там... Повторение более низких категорий в более высоких слоях бытия составляет единство мира; появление новых категорий на более высоких слоях (категориальное novum) составляет его несводимое разнообразие. Нельзя все в мире свести к одному знаменателю. Отсюда крах всей монистической метафизики»[1]. Исходя из данной онтологии можно, по мнению Гартмана, объяснить все явления мира, включая духовные образования. Причем диалектика заключается в том, что более низкие категориальные принципы выступают основанием более высоких, их необходимым фундаментом, а более высокие хотя и зависят от первых, но выступают как более самостоятельные, «свободные», так как способны воздействовать на низкие. Следовательно, например, понятие свободы воли человека является не просто чьей-то субъективной декларацией и основанием для произвола, а лишь отражением того объективного факта, что личность располагается на иной плоскости бытия, чем природные объекты. Объективные идеи и ценности, без которых не мыслимо полноценное человеческое бытие, также образуют определенный слой мирового бытия, несводимый к субъективно-психологическим актам, посредством которых эти идеи и ценности созидаются и применяются. Постулировав наличие такого слоя, Гартман продолжает линию спекулятивной метафизики как важнейшего раздела онтологии и, в частности, отрицательно решает проблему Божественного бытия, ибо, по его мнению, существование Бога не совместимо со свободной волей и моральностью человека[2].

Необходимо отметить, что гартмановская идея многослойности бытия как бы плавала в воздухе, точно так же как и рассуждения по этому поводу Ф. Энгельса. История, в силу известных социокультурных обстоятельств, как бы осуществила здесь любопытный эксперимент. Западные ученые, которые в большинстве своем не могли знать труды Энгельса (которые были опубликованы лишь в советское время), творчески восприняли идеи Н. Гартмана. А в Советском Союзе точно так же в меньшей степени были знакомы с трудами Н. Гартмана, но идеи взаимосвязи высших и низших форм движения материи, те следствия, которые можно было вывести из этого философского учения, также были творчески восприняты многими учеными.

---

[1] Там же. С. 323—324.

[2] См. подробнейшее обоснование этого тезиса: *Гартман Н.* Этика. СПб., 2002.

Приведем вариант такого творческого развития идей Гартмана К. Лоренцем. Он отмечал, что учение Гартмана показывает полное совпадение «онтологически обоснованных взглядов со взглядами филогенетика, черпающего свое знание из сравнительного и аналитического изучения живых организмов». И далее: «...но построено не на дедуктивной спекуляции, а на эмпирическом материале и согласуется с явлениями и многообразием нашего мира, не разрывая его на разнородные составные части»[1].

В связи с этим Лоренц рассматривает идеалистическую гносеологическую установку как препятствие для научного исследования. Необходимо не противопоставлять реализм идеализму в научном исследовании, а совмещать их. «Еще и в наши дни реалист смотрит лишь на внешний мир, не сознавая, что он — его зеркало. Еще и в наши дни идеалист смотрит лишь в зеркало, отворачиваясь от реального внешнего мира. Направление зрения мешает обоим увидеть, что у зеркала есть не отражающая оборотная сторона — сторона, ставящая его в один ряд с реальными вещами, которые оно отражает. Физиологический аппарат, функция которого состоит в познании внешнего мира, не менее реален, чем этот мир»[2].

Не знаем, понимал ли это Лоренц, но перед нами в явном виде сформулирована теория отражения как основа познавательного процесса в диалектическом материализме. Такая общность между разными онтологическими системами, тяготеющими к идеализму (Гартман) и материализму (марксизм), является весьма знаменательной и свидетельствует, во-первых, о правильности трактовки бытия как иерархической целостности и, во-вторых, о возможности синтеза этих неклассических подходов.

К слабым же сторонам гартмановской стратификационистской онтологии можно отнести антиэволюционную, статичную трактовку бытия, в силу чего остается непонятным происхождение разных онтологических уровней (особенно духовного). Кроме того, явно должно быть какое-то субстанциальное и даже субстратное единство между различными слоями мирового бытия, иначе они никак не могли бы быть связанными между собой.

---

[1] *Лоренц К.* Оборотная сторона зеркала. М., 1998. С. 278.
[2] Там же. С. 260.

## § 4. Антропологические версии онтологии XX в.

Диалектический материализм и стратификационистская модель бытия Н. Гартмана оказались все же единичными примерами неклассической разработки классических ветвей онтологии — философии природы и спекулятивной метафизики. Большинство же онтологических исканий XX в. развернулось по третьей линии, дотоле явно недостаточно или крайне односторонне разработанной в классических версиях онтологии. Речь идет о многочисленных вариантах антропологического подхода, где в центре внимания оказывается человеческое бытие, рассматриваемое в различных ракурсах. В нашем кратком экскурсе мы рассмотрим лишь основной спектр логических возможностей, которые открывает такой подход. Их детальный анализ и оценка — профессиональная задача историков философии, а не теоретиков. Многие варианты онтологической мысли XX в. вытекают из одного источника — *гуссерлевской феноменологии*.

Для Гуссерля никакая прежняя метафизика и никакое объективное бытие невозможны без учета фундаментально значимого факта, открытого еще Декартом и всесторонне осмысленного Кантом: все, с чем мы сталкиваемся в нашем разнообразном эмпирическом опыте, лишь результат многообразной конституирующей работы нашего сознания, общей для всех индивидуумов, монад, как иногда называет их Гуссерль, используя терминологию Лейбница. Только феноменология, как строгая наука о сознании, обеспечивает «сознательное проведение феноменологической редукции, чтобы достигнуть того «Я» и той жизни сознания, которые делают правомерной постановку трансцендентальных вопросов как вопросов возможности трансцендентального познания»[1].

Результатом такого избавления от наивной «естественной установки» сознания за счет процедуры эпохэ (заключения в скобки всех прежних метафизических, психологических и натуралистических допущений) должно стать, по Гуссерлю, «систематическое истолкование смысла, который мир имеет для всех нас еще до всякого философствования и который может быть только философски искажен, но не изменен»[2]. Соответственно, реальное существование мира, как и другие элементы «естественной установки», — это лишь убеждение или вера человека, связанные с необходимостью столкновения с реальными вещами. Но это очевидное для обывателя существование внешних вещей нельзя квалифицировать как философский факт. Из убежде-

[1] *Гуссерль Э.* Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 25.
[2] Там же. С. 27.

ний нельзя построить философию. Единственное, что всегда подлинно есть и в бытии чего нельзя усомниться, — это реальность человеческого сознания. «Сознание — не просто реальность наиболее очевидная, но и реальность абсолютная, основание всякой реальности»[1]. Соответственно объективный повседневный мир, мир науки, философии, религии, искусства заменяется у Гуссерля «образами мира» в сознании, а феноменология претендует на их объективное, методологически четко фундированное (через процедуру того же эпохе) и систематическое описание как бы изнутри самого сознания.

В результате Гуссерль приходит к выводу, что существуют *региональные онтологии*, которые исследуют феномены природы, общества, морали, религии (т.е. различные регионы бытия). Для того чтобы их исследовать, необходим предварительный анализ сущностей и их свойств. В результате возможно создание, например, феноменологии ценностей (что осуществит М. Шелер) или феноменологической типологии религиозного опыта (работы известного философа религии Р. Отто) и т.д. Но возможна, по Гуссерлю, и универсальная онтология, заключающая в себе все эти возможные «горизонты бытия» в качестве ответвлений.

Таким образом, мир полностью конструируется сознанием и в целом прозрачен для рациональной феноменологической рефлексии и реконструкции[2]. Гуссерль даже позволяет себе изречь философский афоризм: «Нужно потерять мир в эпохэ, чтобы вновь приобрести его в универсальном самоосмыслении»[3]. Однако универсалистские онтологические (впрочем, как и гносеологические) претензии феноменологии очень скоро обнаружили свою несостоятельность: и сознание оказалось для рациональной рефлексии непрозрачным, и из собственного сознания перейти к миру и к чужому сознанию оказалось не так-то просто. Да и сознания различных людей столь качественно различны, что невозможно гарантировать объективность и всеобщность результатов внутреннего феноменологического опыта, на какие бы строгие методы он ни опирался. Наконец, как остроумно заметил С.Н. Булгаков, гуссерлевский идеализм и тотальный конструктивизм быстро развенчиваются опытом этой самой «естественной установки». Стоит только больно удариться ногой о реальный стол, чтобы

---

[1] *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. СПб., 1997. С. 375—376.

[2] Отсюда, кстати, один шаг до постмодернистской деконструкции. Так что уж если кого-то и считать подлинным предшественником постмодерна, так это основателя феноменологии.

[3] *Гуссерль Э.* Парижские доклады// Логос. 1991. № 2. С. 29.

убедиться, что внешний мир отнюдь не чистый конструкт нашего сознания.

*Одним из наиболее привлекательных и многообещающих вариантов неклассической онтологии*, во многом вытекающим из попыток преодолеть недостатки гуссерлевской феноменологии, *стал экзистенциализм* в многочисленных его разновидностях. Правда, еще большее влияние на его становление оказали Ф.М. Достоевский и С. Кьеркегор. В экзистенциализме был верно схвачен исключительно важный онтологический момент, подмеченный, впрочем, еще Р. Декартом в его принципе «cogito»: человеческое бытие имеет ряд важных преимуществ по сравнению с другими видами бытия.

Во-первых, оно представляет собой бытие самоочевиднейшее и наиближайшее, ибо связано непосредственно с жизнью нашего сознания. Еще С.Л. Франк писал в «Предмете знания»: «В лице «нашего сознания» мы имеем бытие не только сознаваемое, но и подлинно сущее — бытие, которое не противостоит нам, а есть в нас и с нами»[1]. Буквально ту же самую мысль о самоочевидности такого рода бытия можно найти у русского мыслителя В.И. Несмелова[2] и позднее у Ж.П. Сартра в его «онтологическом законе сознания»[3].

Во-вторых, бытие экзистенции в его существенных чертах может быть нами свободно управляемо и изменяемо. Оно находится в нашей прямой власти. Так, человек может направить свою мысль на любую предметность, может попытаться вспомнить любой факт своей биографии или представить любую ситуацию, могущую случиться с ним в будущем. Наконец, если он обладает ярким воображением, то способен представить себе даже процесс собственного перехода в небытие.

В-третьих, все другие виды бытия даны человеку только сквозь призму его экзистенции. Оно — значимое условие приобщения и к природному, и к социальному бытию, и к чужой экзистенции, да и к трансценденции — к Богу, если Он существует. Мы всегда впечатываем в мир структуры своей субъективности и никогда не имеем дело с чистым внешним бытием как таковым. Эти три момента были подмечены М. Хайдеггером еще в ранний период его творчества. Он писал: «У здесь-бытия много преимуществ перед остальным сущим. Первое преимущество — онтическое: это сущее в своем бытии определено экзистенцией. Второе преимущество — онтологическое: здесь-бытие «онтологично» на основе того, что оно определено экзи-

[1] *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 158.

[2] *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Казань, 1994. Т. 1. С. 122—123

[3] *Сартр Ж.П.* Воображение// Логос. 1992. № 3. С. 106.

стенцией. Но здесь-бытию равноизначально принадлежит понимание бытия всякого сущего, существующего не по мере здесь-бытия»[1].

Онтологические исследования экзистенции могут разворачиваться в разных направлениях. Акцент может быть сделан или на способности человеческого бытия активно формировать собственную сущность, строить себя в мире (знаменитый тезис о том, что «существование предшествует сущности», наиболее развитый у Ж.П. Сартра), или на свободном творчестве человека, созидающего культурный мир и преодолевающего его окостеневшие объективированные формы (Н.А. Бердяев), или на перманентной, не поддающейся рационализации свободе действия, коммуникации, морального выбора и вычитывания шифров трансценденции (К. Ясперс), или на первичном опыте переживания телесности, задающем всю последующую картину мира человека (Г. Марсель, М. Мерло-Понти), и т.д. Во всех вариантах именно человеческое бытие (рефлексивное или дорефлексивное, подлинное или неподлинное) оказывается первостепенно важным. Все рациональные картины природы, общества, другого человека начинаются и заканчиваются в экзистенции. *Человеческое бытие первично и фундаментально, а потому оно единственно и заслуживает философского интереса* — вот ключевой тезис всех онтологий экзистенциального типа. Рассуждения же о мире, обществе и Боге без учета этой фундаментальности есть старая мертвая метафизика, угрожающая свободному и творческому человеческому бытию.

Другая разновидность неклассических онтологий в противовес онтологиям экзистенциальной направленности *ищет ключ к тайнам человеческого бытия в структурах бессознательного*. Именно бессознательное психическое бытие определяет не только важнейшие формы существования сознания, но в конечном счете и всю картину мира, в которой живет человек. Помимо З. Фрейда особую роль в разработку этой онтологической парадигмы вносит К.Г. Юнг с его идеей коллективного бессознательного и архетипов как его носителей. По мысли Юнга, особенно позднего периода, архетипы образуют как бы особый сущностный мир в духе идей Платона, обеспечивая рождение всех великих научных идей, религиозных символов и художественных творений, конституируя науку, религию и искусство. «Все наиболее значительные идеи в истории, — писал К.Г. Юнг, — восходят к архетипам»[2]. В сущности, *природный и культурный миры оказываются здесь проекци-*

[1] *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 318.

[2] *Jung C.G.* The Structure and Dynamics of the Psyche // Collected Works. Princeton. 1969. Vol. 8. P. 152.

*ями коллективного бессознательного, его своеобразным инобытием.* От классических построений, скажем А. Шопенгауэра или Э. Гартмана, онтологию К.Г. Юнга отличает лишь четкая антропологическая позиция — ключ к архетипическим истокам бытия, которые должны быть описаны и посильно рационально истолкованы человеческим сознанием, скрыт в самом человеке. Онтология здесь сближается частью с психологией, частью с искусством, частью с культурологией, частью же с мистикой, что было особенно свойственно позднему Юнгу.

Еще одна линия неклассических онтологий с самого начала избирает радикально иную стратегию. Не в экзистенции и не в бессознательном коренится тайна человеческого бытия. Эти пути ведут лишь к иррационалистическим тупикам философской и онтологической мысли. Невозможен также прежний классический субстанциализм ни в его идеалистически-спекулятивном, ни в натурфилософском варианте. Надо обратиться к бытию особого типа, а именно *к онтологии человеческой культуры.*

Именно закономерности существования мира культуры — ее языка, текстов различной природы, материальных артефактов, техники, произведений искусства — являются ключом к самопознанию человека и к тем картинам мира, в которых он живет. Одним из первых свой вариант онтологии культуры, основанной на понятии символа как ее конститутивного элемента, развивает неокантианец Э. Кассирер. «В языке, религии, искусстве, науке, — пишет создатель знаменитой «Философии символических форм», — человек не может сделать ничего другого, кроме как создать свою собственную вселенную — символическую вселенную, которая позволяет ему объяснять и интерпретировать, артикулировать, организовывать и обобщать свой человеческий опыт»[1].

Приблизительно одновременно с Кассирером онтологическая проблематика культуры начинает разрабатываться и в герменевтическом ключе, т.е. как онтология текста, подлежащего истолкованию. Все интерпретируется как текст определенного рода: и мир культуры, и окружающий мир, и, наконец, сам человек. Сущностью человеческого бытия является *понимающее бытие*, от которого производны все другие виды бытия, окружающие человека. В развитие этого направления огромный вклад внесли Х.Г. Гадамер, отечественные мыслители Г.Г. Шпет и М.М. Бахтин, французский мыслитель П. Рикер и опять-таки М. Хайдеггер. Работы последнего представляют собой оп-

---

[1] *Cassirer E.* En Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven, 1944. P. 220.

ределенный синтез идей феноменологии, экзистенциализма и герменевтики, в силу чего мы уделим ему чуть ниже особое внимание.

Возможен и еще один своеобразный антропологический ракурс подхода к бытию, который был в западной философии наиболее систематически проведен К. Ясперсом и М. Бубером, а в России — С.Л. Франком. Имеется в виду особая *роль человеческого общения или коммуникации* в конституировании собственно человеческой реальности. По мысли М. Бубера, «особая сущность человека прямо познается лишь в живом отношении». И далее: «Ведь и горилла — индивид, и термитник — коллектив, однако Я и Ты имеются в нашем мире только потому, что имеются люди, и притом Я возникает лишь в отношении к Ты»[1]. Все остальные виды бытия производны от первичной и фундаментальной реальности общения живых людей, как бы акциденциальны, относительны. Разработка подобных онтологических моделей всегда опирается на тот или иной психологический материал и спектр психологических проблем, с которыми сталкивается индивид в процессах коммуникации. В той или иной мере этот онтологический ракурс присутствует во всех антропологических версиях онтологии, начиная с Гуссерля, Кассирера и Сартра и кончая «теорией коммуникативного действия» Ю. Хабермаса.

Наконец, следует упомянуть *онтологию постмодерна*, которую не будет большой ошибкой назвать «онтологией субъективности», где предметом исследований может быть бытие как быт (Р. Барт) или бытие культурных маргиналий, т.е. периферийные и патологические пространства культуры наподобие безумия, однополой любви, проституции, тюрьмы и т.д. (излюбленная тематика М. Фуко). Неклассичность онтологии здесь во многом совпадает со специфической предметностью, которую просто обходила традиционная метафизика. При всей симптоматичности и подчас тонкости постмодернистского онтологического дискурса в нем видно *общее исчерпание антропологической линии в онтологии*, оторванной от философии природы и от спекулятивно-метафизической проблематики, — неспособность целостно и систематически осмыслить человеческое бытие, быть интересной для науки.

Раздробленный образ самого человека, лишенного твердых нравственно-онтологических опор, и постоянно угрожающая его существованию мертвая и страшная природа — вот, в сущности, картина бытия, которую рисует постмодерн. Здесь уже нет ни экзистенции, ни общения, ни культуры, ни рациональной жизни сознания, а остается на выходе одна сплошная онтологическая виртуальная игра. В этом смысле перманентные апелляции постмодерна к авторитету М. Хай-

[1] *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995. С. 231.

деггера не очень уместны. Между его бытием и бытием постмодерна лежит «дистанция огромного размера».

## § 5. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера

М. Хайдеггер усматривает сущность философии в особом философском созерцании, которое является предпосылкой мышления. «Я должен через это созерцание уловить особенности мира, чтобы затем мыслить о нем». Такое созерцание, конечно, связано с рассудком, повторяет Хайдеггер вслед за Кантом, «но необходимая принадлежность чувственности и рассудка к сущностному единству не исключает, а подразумевает тот факт, что существует иерархичность в структурированном на основании мышления созерцании...»[1]

Наука, по мнению Хайдеггера, выступает лишь средством упорядочивания (конструирования, интерпретации, моделирования, идеализации и т.д.) мира. А это представляет собой опредмечивание сущего, т.е. выявление лишь отдельных сторон бытия, его состояний. Это наглядно проявляется в создании понятийного аппарата каждой из наук, различие которых как раз и связано с описанием разных предметных областей. Немецкий философ задает справедливый вопрос об обоснованности такого подхода в качестве познания сущности бытия в целом и указывает, что в философии существует область, связанная с разработкой общей онтологической картины мира, которая лежит в основе конкретных наук, является наукой самой по себе. Науки описывают как бы локальные картины мира по сравнению с общефилософским представлением его в целом. Без этого достичь понимания мира невозможно, но оно недостаточно, полная картина может быть представлена лишь в философии.

Бытие средствами науки познать нельзя, им лишь можно овладеть с помощью философии, которая и представляет собой истинное мышление. Философия мыслит о смысле, который делает вещь именно таковой, какой она есть. Истина бытия не связана с ее практическим использованием, как это осуществляется в науках. Цель наук — овладение миром, но не понимание смысла. Философия же не стремится овладеть бытием, а направлена на постижение его смыслов. Поэтому философское мышление так близко стоит к поэзии и вообще к слову[2]. Постигая смысл бытия, философ самоосуществляется в нем.

---

[1] *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a.M., 1973. S. 33.
[2] Ibid. S. 155.

Ученый при исследовании все время смотрит на мир как бы сквозь «предметные очки». Философски же мыслящий человек должен не отворачиваться от бытия при помощи предметного ограничения, а, напротив, повернуться к нему лицом и слушать его зов, постигать его тайны, которые современный мир науки и техники все больше закрывает от нас. При этом вслушивающегося в «зов бытия» совсем не должен смущать тот факт, что он может ослышаться. Здесь нет готовых истин, а есть лишь постижение смысла. Человеку не дано проникнуть в смысл бытия, но оно само может приоткрыть свою тайну человеку.

Поскольку бытие само должно раскрыться человеку, то метафизика и должна заниматься человеком. Но не индивидом, а человеком как особой структуры бытия — вот-бытия. Соответственно, это требует особого обоснования места вот-бытия в бытии как таковом. «Раскрытие бытийной конституции вот-бытия есть онтология. Поскольку в ней должна быть заложена основа возможности метафизики — фундамент которой суть конечность вот-бытия, — *она называется фундаментальной онтологией*»[1].

Онтологическая система, говорит философ, есть всегда конструкция или проект. Проектируя, мы постигаем. Но это не просто свободная и анархичная мыслительная конструкция, а та, которая дает нам понимание бытия. «Каждая фундаментально-онтологическая конструкция осуществляет себя в том, что позволяет увидеть ее проект, т.е. в том, как она проводит вот-бытие к его открытости и позволяет его внутренней метафизике вот-здесь-быть (da-sein läßt)»[2]. Такая конструкция как бы обнажает перед нами внутреннюю сущность бытия. Это процесс «*схватывания*» того, что лежит в основе метафизического «перво-факта». Или, иначе, конечность вот-бытия.

«Конечность вот-бытия — понимание бытия — лежит в забвении»[3]. Онтологическая конструкция вырывает из забвения. Поэтому метод такого вырывания — «*припоминание*» (Widererinnerung). Главный (решающий) способ бытия, дающий бытийное понимание человека (вот-бытия), — *повседневность*. Но это не просто психологическое описание переживаний индивида. Оно важно, но недостаточно. «Экзистенциальная аналитика повседневности не станет описывать, как мы обходимся с ножом и вилкой. Она должна показывать, что и как в основе всякого обхождения с сущим, для которого именно так

---

[1] *Хайдеггер М.* Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология // Мартин Хайдеггер и философия XX века. Минск, 1997. С. 190.

[2] Там же.

[3] Там же.

все и выглядит, как будто бы дано только лишь сущее, — уже лежит трансценденция вот-бытия — в-мире-бытие»[1]. Метафизика вот-бытия имеет свою истину, которая всегда сокрыта.

Фундаментально-онтологическая аналитика вот-бытия, интерпретируя трансценденцию, вырабатывает «страх» как основное состояние для понимания бытия. Страх заставляет переосмыслить понятие «забота» как «дрожь всего существующего». Понятие заботы есть первая стадия фундаментальной онтологии.

Вот-бытие временно или есть временность, но не в обыденном понимании времени. Временность — это смысл бытия сущего, это горизонт понимания бытия[2].

Время всегда онтологический разграничитель регионов сущего. Например, есть временно сущее: процессы природы и события истории. Есть вневременно сущее: пространство, количественные отношения. Есть надвременная сущность — вечность. Итак, временное — это грань существующего, существующего *в это время*, т.е. время приобретает исключительно онтологическую сущность. Бытие является постижимым только относительно времени, поэтому его нельзя исследовать изолированно от него. Важно выяснить проблему бытия во времени, т.е. как присутствующего бытия.

Поэтому основная проблема фундаментальной онтологии — понятие временности в качестве трансцендентной первоструктуры. А для этого необходима экзистенциальная интерпретация совести, долга и смерти. Поэтому «метафизика есть не то, что человеком только «создается» в системах и учениях, но — бытийное понимание, его проект и его отказ, свершающееся в вот-бытии как таковом»[3].

Далее Хайдеггер говорит о том, что метод исследования онтологии не может быть основан только на мыслительной спекуляции. Необходимо исследовать вещи сами по себе, в их сущности, т.е. феномены. Таким образом, это *феноменологический метод*. Феномен нельзя путать с явлением. Явление указывает на что-либо в сущем, т.е. на одну сторону предмета, но оно может не указывать на сущность как таковую. Феномен — это само себя показывающее бытие, т.е. *очевидное* для нас сущее. Феноменология — это прямое понимание предметов, которое в конечном счете показывает бытие сущего. Феномен и есть то, что составляет бытие. Поэтому современная онтология «возможна

---

[1] *Хайдеггер М.* Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология. С. 191.

[2] *Хайдеггер М.* Двойная задача в разработке вопроса о бытии. Метод и план исследования// Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1997. № 4. С. 20.

[3] *Хайдеггер М.* Метафизика вот-бытия как фундаментальная онтология. С. 196.

лишь как феноменология»[1]. *Онтология* — это предметно-содержательная феноменология, т.е. она *решает вопрос о смысле бытия вообще.*

С методологической точки зрения, поскольку бытие представляется мыслящему человеку, смысл феноменологии заключается в *истолковании* феноменов бытия, т.е. феноменология — это, по существу, герменевтика. Последняя, с одной стороны, выполняет методологическую задачу истолкования, а с другой — разрабатывает условия «возможности каждого онтологического исследования»[2]. И наконец, герменевтика здесь содержит третье значение. Она «онтологически разрабатывает историчность «здесь-бытия» как онтическое условие возможности истории»[3]. То есть сохраняет за собой традиционное значение как методология исторических наук о духе.

Таким образом, М. Хайдеггер строит *экзистенциальную метафизику*, в центре которой стоит *фундаментальная онтология* и методом исследования которой выступает *феноменология или герменевтика.*

## § 6. Интегральные онтологические модели. Русская софиология

Осознание необходимости совмещения трех имманентных линий в онтологии (философии природы, спекулятивной метафизики и антропологического вектора)[4] привело в конце XIX — начале XX в. к созданию нескольких синтетических онтологических моделей, оказавшихся, правда, не востребованными в то время ни широкой научной, ни философской мыслью. Мы имеем в виду русскую софиологию, модель эволюционирующей земли в «Феномене человека» П. Тейяра де Шардена, а также интегральную йогу Шри Ауробиндо Гхоша. Лишь теперь они обнаруживают свой богатый методологический и эвристический потенциал в условиях, когда интегративные процессы в науке приобретают все больший размах, а экологический и культурный кризисы, напротив, обнаруживают тенденции к обострению.

Мы, конечно, далеки от того, чтобы полностью солидаризироваться с теми идеями, которые изложены в вышеназванных трудах, тем более что они носят религиозно-философский характер и созданы мыслителями, принадлежащими к совершенно различным конфесси-

---

[1] *Хайдеггер М.* Двойная задача в разработке вопроса о бытии. С. 38.

[2] Там же. С. 40.

[3] Там же.

[4] Что было впервые четко осмыслено Кантом в виде трех фундаментальных синтетических идей чистого разума: мира, души и Бога. Правда, Кант осмыслил их в негативном метафизическом ключе.

ям: православию, католичеству и индуизму. Нам как раз и важно то, что, вопреки своей религиозной ориентации (так сказать, «символу веры»), столь разные мыслители высказывают весьма сходные общие идеи, во многом подтверждаемые современной наукой.

Не имея возможности детально изложить и проанализировать все эти три интегральные онтологические концепции, мы вначале сформулируем лишь общие для них положения, а подробно остановимся только на идеях русской софиологии как наиболее ранней, развитой и близкой нам по базовым культурным интуициям. Идеи двух других авторов мы будем привлекать лишь в качестве вспомогательного материала. Что же касается собственных систем П. Тейяра де Шардена и Шри Ауробиндо, то им посвящена весьма обширная историко-философская литература на русском языке[1], основанная на анализе их главных трудов.

В трех указанных выше концепциях, представляющих не только разные религиозные системы, но и разные культурно-исторические миры, можно выделить следующие общие черты:

1) неразрывную связь материальных и идеальных начал бытия (своеобразный монодуализм, или «духовный материализм», как выразился в статье о В.С. Соловьеве С.Н. Булгаков[2]), а также науки, философии и религии. Это неизбежно влечет за собой *онтологический синтез* натурфилософского (космологического), спекулятивно-метафизического и антропологического ракурсов;

2) выделенность человеческого бытия в составе космического целого, где человек, наделенный сознанием, выступает в качестве его ключевого эволюционного фактора;

3) наличие теологической метафизической проблематики, которая, как мы уже не раз отмечали, не может быть исключена из онтологии, ибо это влечет за собой элиминацию проблемы абсолютных начал бытия. Последнее оборачивается внутренним противоречием, ибо без этого невозможно никакое теоретическое доказательство в философии как предельном и абсолютном типе рационального знания;

4) тесную связь с научными данными без позитивистского подчинения философии научному дискурсу. Отстаивание права философии

---

[1] См., например: *Шри Ауробиндо Гхош.* Интегральная йога. СПб., 1994; *Шри Ауробиндо Гхош.* Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. Л., 1991. Обстоятельный обзор взглядов этого незаурядного индийского мыслителя можно найти в работе: *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987 (с добротным предисловием Б.А. Старостина); *Тейяр де Шарден П.* Божественная среда. М., 1992.

[2] См.: *Булгаков С.Н.* Природа в философии В.С. Соловьева // *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993.

на спекулятивную метафизическую гипотезу и универсальные обобщения;

5) последовательно проведенный принцип эволюции, но без претензий на завершенность концепции и абсолютность зафиксированных закономерностей. Открытый характер систематических философских построений, признание бесконечности процесса постижения экзистенциального и мирового бытия;

6) особый упор на этическом измерении бытия, на онтологическом характере морали и ее укорененности в самом фундаменте мирового целого;

7) признание личной онтологической ответственности человека не только за свою собственную судьбу и судьбу социума, в котором ему довелось жить, но и за судьбы всего мирового целого. *«Живи так, как будто от каждой твоей мысли и поступка зависит жизнь и эволюция всей Вселенной» — вот ключевая антропокосмическая максима вышеназванных синтетических онтологических доктрин.*

Обратимся теперь для иллюстрации этих положений к русской софиологии. Как справедливо отмечает В.В. Зеньковский[1], сама внутренняя логика развития «метафизики всеединства», заложенная трудами В.С. Соловьева, заставляла многих отечественных мыслителей религиозной направленности обращаться к идее Софии. Дело в том, что без этого нерешенными оставались ключевые проблемы построения целостного религиозно-философского мировоззрения. Во-первых, систематическое мышление всегда искало посредствующее звено между вечным, единым и духовным бытием Бога и тварно-временным, материально-множественным миром. Во-вторых, просвещенному религиозному сознанию рубежа XIX—XX вв. необходимо было найти смысл как в естественной эволюции природы, так и в человеческом телесно-земном существовании, т.е. философски оправдать материальные начала бытия. В-третьих, русской философии в силу ее исконной всеединящей направленности нужно было преодолеть односторонний рационализм и наукоцентризм за счет признания фундаментальной роли религиозного опыта и интуитивных форм постижения бытия. В-четвертых, в противовес западному эгоцентрическому антропоцентризму следовало понять человека как соборное и космическое существо, ответственное за гармоничный процесс эволюции биосферы и всего Космоса.

При всей явной теистической направленности софиологических изысканий было бы, однако, глубоко ошибочным считать, будто идея

---

[1] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 147.

Софии не имеет эвристического значения для рационального решения общезначимых (в том числе и для материализма) философских проблем. Стремясь к целостности и завершенности своих построений, философия нередко опережает свое время, как бы «забегает вперед», продуцируя посредством своего всеобщего категориального языка такие универсальные смысловые матрицы понимания мира и человека, которые не могут быть практически проверены на данном уровне научно-технического развития общества. Философия словно «заготавливает их впрок», чем помогает последующей строгой научной мысли избегать тавтологий, ложных логических ходов и непродуманных обобщений.

Одной из таких метафизических «заготовок впрок» как раз и является идея Софии, которая по ряду существенных позиций оказывается созвучной процессам, происходящим в современной науке, причем в самых высокоабстрактных ее областях.

София-Премудрость есть прежде всего богословско-мифологический термин, поэтому придание ему философского, упорядоченно-смыслового содержания представляет собой исключительно сложную и вряд ли до конца выполнимую задачу. С этой точки зрения русская «метафизика всеединства» опять-таки весьма современна и актуальна, ибо в трудах В.С. Соловьева, братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких, Л.П. Карсавина, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского и особенно П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова во многом сумела решить задачу рационализации того, что в истории человеческой мысли схватывалось чаще всего внерациональными — мистическими и образно-символическими средствами.

При этом надо иметь в виду, что сама русская софиология не является чем-то внутренне гомогенным: в ее общем русле разрабатывались различные, подчас трудно согласуемые между собой, темы и велась довольно интенсивная теоретическая полемика (например, между С.Н. Булгаковым и Е.Н. Трубецким).

Сначала коротко охарактеризуем идейные истоки отечественной софиологии. В основе всех европейских учений о женском матерински-материальном начале Космоса лежат два весьма разнородных источника.

Первый из них — знаменитый платоновский «Тимей», где великий греческий мыслитель развивает теорию Мировой Души, выступающей субстанциально-животворящим началом мироздания и выполняющей функцию посредницы между Божественным Умом (Демиургом) и миром космических форм. По природе своей она — продукт сложного соединения тождественного (идеально-сущего) и иного (бескачественной материи). Впоследствии учение о Мировой

Душе было подробно развито в неоплатонической традиции и, несомненно, повлияло на раннюю христианскую апологетику[1].

Но основным, собственно христианским источником софиологии всегда служила Книга Притчей Соломоновых. В ней София понимается как предвечный замысел Бога о мире[2], предшествующий его физическому сотворению; но одновременно и как некое специфическое субстанциальное начало, лежащее в основе физических и психических космических процессов: «Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом» (Кн. Притчей Соломоновых, 3, 19).

Второй аспект Софии-Премудрости отчетливо проступает в неканоническом, но глубоко почитаемом христианском источнике — Книге Премудрости Соломона: «...Премудрость подвижнее всякого движения и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние Славы Вседержителя. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия божия и образ благости Его» (Кн. Премудрости Соломона, 7, 24—26).

Впоследствии своеобразный синтез греческих и христианских софиологических мотивов был осуществлен Николаем Кузанским в учении о «третьем единстве мира» наряду с Абсолютом и Божественным Интеллектом[3], а также Я. Бёме[4]. Но особенно сильное влияние на русскую софиологическую мысль помимо Кузанского и Бёме оказали работы Ф. Шеллинга позднего периода, когда он развил учение о «темной основе» мира, его волевом хаотическом начале, что «в самом Боге не есть он сам»[5]. Очевидно также воздействие на русскую мысль со стороны гностической традиции, преимущественно на В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина. И все же отечественная софиология, несмотря на все теоретические заимствования, — явление глубоко самобытное и оригинальное.

Главная черта Софии, единодушно признаваемая всеми представителями русской религиозной философии, — это ее деятельное посредничество между Богом и миром. В этом пункте русская софиология почти полностью совпадет с учением Шри Ауробиндо Гхоша о Великой Матери Космоса (Шакти-Ишваре). В силу этого природа ее

---

[1] См.: *Светлов Р.В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. С. 173—218.

[2] «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони» (Книга Притчей Соломоновых, 8, 22); «...Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицем Его во все время» (там же, 8, 30).

[3] *Кузанский Н.* Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 271.

[4] См. *Бёме Я.* CHRISTOSOPHIA, или Путь к Христу. СПб., 1994.

[5] *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 108.

глубоко динамична и диалектична (даже антиномична, по мнению ряда софиологов!), ибо соединяет в себе духовные, причастные к жизни Божественной Троицы, и материальные элементы космической жизни. Она как бы всегда существует на грани между порядком и хаосом. П.А. Флоренский писал: «София стоит как раз на идеальной границе между божественной энергией и тварной пассивностью; она — столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. О ней нельзя сказать ни «да», ни «нет», — не в смысле антиномического усиления того или другого, а в смысле предельной переходности ее между тем и другим миром»[1]. В силу двоякости своего положения София имеет два лика — Божественный и Тварный. Образно говоря, своим Божественным ликом она повернута к «смысловому солнцу» Божественной Троицы, а другой ее лик направлен на нее саму, а вернее, «погружен в пучину» сотворенного ею физического Космоса.

Онтолого-генетические аспекты категории «София» были наиболее смело и оригинально, хотя и весьма непоследовательно, разработаны С.Н. Булгаковым в «Свете невечернем». Свое понимание происхождения Софии он раскрывает через своеобразную интерпретацию основополагающего христианского догмата творения мира из ничего. Ничто приобретает у него двоякий смысл. С одной стороны, ничто есть «“глухое бездонное небытие”, “кромешная тьма”, чуждая всякого света»[2]. С.Н. Булгаков именует подобную разновидность небытия «уконом». Это как бы абсолютный первичный хаос, противостоящий творящему Богу. С другой стороны, ничто он понимает как «меон», как некую вторичную инаковость Сущего, уже обладающую конструктивно-энергийными потенциями наподобие платоновской материи-Кормилицы из «Тимея». Соответственно, творение мира предстает как сложный двухэтапный процесс.

Первый этап связан с воздействием Бога на первичный «укон», на *несущее ничто*, в результате чего он превращается в «меон» как *несущее нечто*, в первоматерию. По ряду позднейших замечаний самого С.Н. Булгакова можно предположить, что и сам Бог не остается неизменным, а как бы благодаря энергиям «укона» (ведь действие — всегда в той или иной степени взаимо-действие) дифференцируется и самоопределяется внутри себя, ипостазируется[3].

Второй этап связан уже с воздействием Логоса-Слова на «меон», в результате чего и возникает София в ее субстанциальной творящей мо-

---

[1] *Флоренский П.А.* Иконостас: Избранные труды по искусству. СПб., 1997. С. 314.
[2] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 160.
[3] *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 398—399.

щи, сопричастная своими высшими слоями совершенной смысловой жизни Божественной Троицы (или Божественного Ума в неоплатонической терминологии) и хранящая в своих низших меональных проявлениях темно-хаотические энергии предвечного хаоса-«укона». С.Н. Булгаков так вкратце описывает этот процесс: «Сначала — стихия, первореальность, меон, положенный волей Отца Духом Св. из ничего, укона. Это первое положение тварной Софии, в которой заключена стихия, т.е. бездна, самость, возможность мятежа. Это Тварная первосамость. Затем ей или в нее говорится Отцом Слово. Это повеление всемогущества, приказ стихии, который она должна исполнить, стать всем по творческому слову»[1].

Иными словами, София, первоначально являясь чисто духовным замыслом о мире в Божественном Уме, обретает актуальное субстанциальное существование и вполне «материальный образ» в результате синтеза противоположных составляющих Космоса: духовно-смысловых и материально-несущих, номологических и хаотических. Тот же С.Н. Булгаков писал, что София «есть универсальная связь мира, одновременно идеальная и реальная, живое единство идеальности и реальности, мыслимости и бытия»[2]. Индийский философ Шри Ауробиндо Гхош, развивая свое учение о Матери Мира, называет ее Сознанием-Силой, т.е. также подчеркивает присущее ей единство идеально-смысловых (Сознание) и материально-энергийных (Сила) начал[3]. Любопытно, что и В.С. Соловьев при определении Софии в «Чтениях о богочеловечестве» использует почти те же самые термины: «силы психического характера»[4]. Вспомним в этой связи и идеи П. Тейяра де Шардена о психической энергии, лежащей в основе мировой жизни[5].

Неудивительно, что София-Премудрость трактуется подавляющим большинством русских софиологов (за исключением, пожалуй, Е.Н. Трубецкого) как подлинное *естество* мира, его *духоматериальная субстанция*, неотделимая от множества производимых ею форм[6]. Если вспомнить те аспекты категории «субстанция», которые мы уже рассматривали в предшествующей главе (субстратный, деятельный и

---

[1] *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 399.

[2] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 197.

[3] *Шри Ауробиндо Гхош.* Час Бога. Йога и ее цели. Мать. Мысли и озарения. Л., 1991. С. 48—60.

[4] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 110.

[5] *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987. С. 59.

[6] См. о субстанциальных аспектах Софии у П.А. Флоренского: *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 1. М., 1990. С. 346—349.

творчески-порождающий), то София предстанет во всех этих трех смыслах.

Во-первых, София есть незримая простым глазом светящаяся первоматерия Космоса (Materia Prima, по выражению В.С. Соловьева) — субстратно-претерпевающая и одновременно субстратно-связующая своими многообразными телесно-несущими, меонально-энергийными потоками весь мировой организм Софии, начиная от высших ее слоев, насквозь просветленных и пронизанных идеальными смыслами, и кончая низшими, так сказать, плотно-вещественными ее слоями, где эта светящаяся материя скрыта за вроде бы безжизненными и бесчувственными физическими процессами и объектами. Характеризуя эту первоматерию, В.С. Соловьев именует ее не только «невесомой» и «всепроникающей», играющей роль как бы универсального строительного материала, но также и «психофизической», «субъективной»[1], т.е. способной как к трансформации под воздействием человеческой мысли и, соответственно, к энергийному воздействию на нее, так и к переносу витально-психических взаимодействий в природном мире. Словом, это «живая и чувствующая» первоматерия, выполняющая сложные функции: глубинного физического субстрата и несущей основы психических процессов различного уровня.

Во-вторых, София является живым сверхвременным и сверхпространственным организмом своеобразно воспринятых от Божественного Ума и меонально-оформленных конструктивных идеальных сущностей различной природы — эйдосов (или идей), венцом которых выступает идея богочеловечества. В качестве деятельного Субъекта мирового космического бытия София предстает как «Вечная Невеста Слова Божия», являющаяся Живой Соборной Личностью и имеющая «Лик Вечной Женственности». Как пишет В.С. Соловьев, София «не есть только бездейственный образ в уме Божием, а живое духовное существо, обладающее всею полнотой сил и действий... мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней»[2].

С точки зрения своего идеально-деятельностного содержания София-Премудрость, с одной стороны, являет Образ-Образец творческого и ответственного — воистину сверхсознательного и пре-мудрого — личностного бытия в Космосе для каждой сознательной души; а с другой стороны, представляет собой предшествующее их телесному воплощению соборное множество индивидуальных человеческих

[1] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 239, 542.
[2] Там же. С. 534.

душ-монад, где каждый элемент потенциально созвучен и со-вестен каждому и вместе с тем неповторим в рамках единого софийного богочеловеческого организма. Покидая софийную Плерому на время космических (и в том числе земных) странствий, человек должен будет туда когда-нибудь возвратиться, но уже не как бессознательный, а как сознательный со-творец Софии и полноправный субъект богочеловеческого братства. Справедливости ради отметим, что этот аспект премирного существования человечества и вообще антропологическое содержание категории Софии остались не до конца раскрытыми и достаточно двусмысленными в русской религиозной философии.

Пожалуй, наиболее последовательной была позиция Н.О. Лосского. В идеальном организме Софии он достаточно четко различает:

индивидуальные деятельные монады («субстанциальные деятели» в его терминологии), которые проходят длительный путь космической эволюции и способны к свободному творчеству, вступают друг с другом во взаимодействия и подчиняются высшим субстанциальным деятелям;

предметные и структурно-динамические идеи (эйдосы), определяющие порядок в мире, в соответствии с которыми субстанциальные деятели организуют свою деятельность и обретают телесную форму;

эйдосы ценностно-целевой природы, задающие образцы духовной индивидуально-монадной эволюции в Космосе, высшим из которых как раз и выступает Живой Лик Софии; она как бы персонифицирует эталон творческого бытия, как совершенная Личность София-сверхмонада творит-живет в полном согласии с космической нравственной необходимостью любви, сострадания, чистоты помыслов и бескорыстного труда.

В-третьих, в интегрально-субстанциальном аспекте София предстает и как Абсолютный Субъект, и как Объект динамического разворачивания космической жизни в единстве своих и материально-несущих (субстратных), и идеально-сущих (деятельно-упорядочивающих) компонентов. Она является всесвязующей, всеоживляющей и всенаправляющей *Душой Мира*, все космические явления проявляющей внутри и через себя и вместе с тем бесконечно превосходящей в качестве идеально-эталонного Субъекта деятельности все свои конкретные порождения. Следовательно, вся природа во всех своих частях оказывается насквозь одушевленной и софийной, пронизанной токами жизни и со-знания, начиная от совершенно бессознательного взаимодействия на уровне физических, химических и биологических форм и кончая универсальным — сверхсознательным — со-знанием, свойственным развитым личностям-монадам. Н.О. Лосский назовет

такое миропонимание «органическим»; В.В. Зеньковский — «биоцентрическим». «Как энтелехия мира, — писал С.Н. Булгаков, — в своем космическом Лике София есть Мировая Душа, т.е. начало, связующее и организующее мировую множественность, — natura naturans по отношению к natura naturata. Она есть та универсальная инстинктивно-*бессознательная* или *сверхсознательная* душа мира, anima mundi, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала... Софийная душа мира закрыта многими покрывалами, как Саисская богиня, причем эти покрывала сами собой истончаются по мере духовного восхождения человека»[1].

Таким образом, действительность Софии—Мировой Души принципиально слоиста и иерархична, начиная от самых грубых и плотных ее материально-энергийных проявлений, где эйдетические компоненты скрыты за хаотическим множеством развернутых на их основе конкретных форм жизни, а светящаяся первоматерия обнаруживается лишь в физическом виде, и кончая высшими слоями ее бытия, где почти невозможно развести идеально-сущие и материально-несущие ее составляющие и где можно непосредственно созерцать высшие эйдосы мира (монадно-энтелехиальные, имеющие Живой Лик и предметно-структурные). На их основе и с их помощью развитые субстанциальные деятели способны творить из видимой там и пластичной первоматерии новые предметные формы-эйдосы для новых живых существ, планетных систем и целых Вселенных. Низшие слои Мировой Души — это уровни *Тварной*, а высшие — уровни *Божественной Софии.*

Общая же схема мирового космологического процесса по учению русской софиологии состоит в том, что Божественная София в соответствии со своими идеями-эталонами свободно и ответственно изнутри себя рождает видимый материальный мир (Софию Тварную), т.е. актуализирует свои меонально-материальные потенции для воплощения эйдетических структур. По другой версии она в бессознательном акте своеволия как бы отпадает от исходного божественного единства в тварную множественность, хаотичность и временность физического Космоса. В ходе естественного развития Космоса каждая вновь появляющаяся космическая форма (каждая реализовавшаяся в материи богософийная идея-энтелехия) создает несущие основы для воплощения более высокой эволюционной формы-энтелехии, пока на вершине природной эволюции не появляется человек. Подобную модель эволюции Н.О. Лосский назвал супранатуралистической теорией эво-

[1] *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 196.

люции[1]. В соответствии с ней именно высшее детерминирует и направляет низшее, хотя и нуждается в последнем для своего непосредственного материального осуществления. Таким образом, налицо направленный характер эволюции во Вселенной от неразумных к разумным формам живого. Абсолютно ту же мысль проводит П. Тейяр де Шарден, у которого мировое бытие направлено к появлению и дальнейшему развитию разума (ноогенез в его терминологии)[2]. Шри Ауробиндо Гхош также постулирует направленное развитие Космоса по линии: разум — сверхразум (overmind) — суперразум (supermind)[3]. Весьма близки все указанные концепции и в понимании назначения человека — всестороннее творческое совершенствование. По учению русской софиологии это означает деятельное и сознательное проявление человеком своего потенциального софийного богоподобия через свободное сотворчество с Великой Матерью в деле собирания и одухотворения Вселенной.

Если оставить в стороне религиозную интерпретацию сущности и назначения человека в Космосе, то онтологические взгляды на процессы развития в целом (направленный характер, особая роль целевой детерминации, особая роль хаоса в системе, природная укорененность основ морали и ее эволюционные функции) окажутся в этих концепциях на удивление хорошо согласующимися с современными научными результатами из области синергетики, космологии, современных физических и биологических исследований.

### Вопросы и задания

1. В чем заключался кризис классических онтологий, в том числе гегелевской?
2. Охарактеризуйте учение Ф. Энгельса о формах движения материи.
3. Расскажите о разработке онтологических проблем в диалектическом материализме.
4. Опишите существенные черты онтологической концепции Н. Гартмана.
5. Дайте характеристику гуссерлевской феноменологии как источника антропологических версий онтологии.
6. В чем суть экзистенциальных онтологий?
7. Раскройте содержание фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

---

[1] Более подробно о супранатуралистической теории эволюции см. в следующей главе, посвященной проблемам развития.

[2] *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987.С.148.

[3] *Aurobindo Sri.* The Future Evolution of Man. Pondicherry, 1963. P. 87—92.

8. Назовите общие черты русской софиологии и интегральных онтологических концепций.

### Литература

*Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1995.

*Гартман Н.* Познание в свете онтологии // Западная философия. Итоги тысячелетия. Екатеринбург, 1997.

*Гартман Н.* Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. М., 1988.

*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974.

*Гуссерль Э.* Парижские доклады // Логос. 1991. № 2.

Диалектика материального мира. Онтологическая функция материалистической диалектики. Л., 1981.

*Доброхотов А.Л.* Онтология // Философский энциклопедический словарь. М., 1989.

*Кедров Б.М.* Энгельс и диалектика естествознания. М., 1970.

*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20.

*Плотников Ю.К.* О социальной форме движения. М., 1971.

*Сартр Ж.П.* Воображение // Логос. 1992. № 3.

*Терьяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987.

*Шри Ауробиндо Гхош.* Интегральная йога. СПб., 1994.

# Глава 4. Движение как атрибут бытия

## § 1. Проблема движения в античной философии и логические векторы ее решения

Проблема движения всегда стояла в философии очень остро. При внешне неоспоримом факте, что движение существует, в истории философии были концепции, которые отрицали это. С чем это связано? Попробуем разобраться, исходя из своеобразной «презумпции невиновности» философов, т.е. понимая, что, делая тот или иной вывод, они опирались на рациональные аргументы даже тогда, когда отрицали движение. Итак, что такое движение? Познаваемо ли оно? Как соотносятся движение и покой? Какие существуют формы движения? Какова связь движения и

развития? Векторы исследования проблематики движения были заданы еще в античной философии, которая определила как бы основные логические варианты решения вопроса о сущности движения.

*Первый вариант* был представлен милетской школой и Гераклитом. *Движение* здесь понималось *как перманентное возникновение и уничтожение вещей*, как бесконечное становление всего сущего.

*Анаксимандр*, создавая свое учение об апейроне, отмечал, что его важнейшим свойством является движение. А поскольку сам апейрон вечен и находится в вечном движении, следовательно, и само движение вечно и всеобще. Поэтому «вечное движение — начало... от него одно рождается, другое уничтожается»[1]. *Анаксимен* и *Гераклит* также полагали, что движение вечно и выступает причиной всех частных изменений. Именно Гераклиту принадлежит известное всем высказывание о том, что нельзя в одну реку вступить дважды, и о том, что все течет и все изменяется. Аристотель, комментируя Гераклита, замечает, что речь должна идти не о мире как таковом, хотя он действительно изменяется, а о том, что любое наше высказывание о предмете не носит абсолютного характера. Таким образом, обратив внимание на изменчивый характере бытия, философы отодвинули на второй план моменты устойчивости движения.

*Второй (противоположный) вариант* трактовки движения был развит в элеатской школе.

Но прежде чем перейти к анализу взглядов ее представителей, мы обратимся к А.С. Пушкину, кстати говоря блестящему знатоку античности. Подобно всем гениальным людям ему удалось в образной, емкой форме, буквально несколькими поэтическими строками, зафиксировать сущность античного спора по поводу движения:

Движенья нет, сказал мудрец брадатый.
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить;
Хвалили все ответ замысловатый.
Но, господа, забавный случай сей
Другой пример на память мне приводит:
Ведь каждый день пред нами солнце всходит,
Однако ж прав упрямый Галилей.

Перед нами пример, который затрагивает одну из важнейших сторон проблемы движения и возможность его достоверного познания.

---

[1] Фрагменты греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 119.

Переформулировать проблему можно следующим образом: *возможно ли описать движение на языке понятий или познаваемо ли движение*?

Иначе говоря, вряд ли философы отрицали движение как таковое, но безусловно, что они ставили под сомнение его всеобщность, а главное — возможность логического обоснования движения. Пушкин в стихотворении иронически отразил слабость («ответ замысловатый») наглядного обоснования движения (путем хождения), приведя соответствующее метафорическое рассуждение, говорящее о том, что из того, что каждый день «пред нами солнце всходит», мы тем не менее знаем, что на самом деле Земля совершает свои обороты вокруг Солнца. Истинное положение дел, установленное Галилеем, радикально расходится с данными наших органов чувств.

Одновременно в этом стихотворении затронута и проблема диалектики как особого типа обоснования, которая начиная с софистов часто использовалась как средство доказательства противоречивости любых выдвигаемых утверждений. А из этого, в свою очередь, можно сделать два вывода. Первый о том, что логически определить что-либо вообще нельзя, так как всегда можно выдвинуть и обосновать противоположное утверждение. Второй — что диалектика представляет собой некий мыслительный фокус, создающий, по выражению Гегеля, «ложную видимость».

По разным источникам, в качестве участника указанной ситуации, отрицавшего движение путем хождения, был *Диоген Синопский*. Гегель отмечает, что его опровержение (как и вообще опровержения подобного типа) является вульгарным, «противопоставляет, как это сделал Диоген, мышлению чувственное сознание», представляя обычный взгляд «так называемого здравого человеческого рассудка, придерживающегося чувственной очевидности и привычных представлений и высказываний...»[1].

*Зенон*, который утверждал, что движения нет, имел в виду вовсе не его существование как таковое, а лишь противоречивость самого определения движения и тот факт, что на языковом уровне мы можем давать движению самые разнообразные, в том числе и противоположные, определения. «Что существует движение, что оно есть явление, это вовсе и не оспаривается; движение обладает чувственной достоверностью, оно существует, подобно тому как существуют слоны; в этом смысле Зенону и на ум не приходило отрицать движение. Вопрос здесь идет о его истинности»[2]. Дело в том, что проблема обоснования

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1972. Т. 3. С. 297.

[2] *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. М., 1993. С. 276.

истинности утверждений о движении предстала как весьма сложная задача, так как на уровне его логического понимания наша мысль постоянно сталкивается с противоречиями. В частности, мыслить движение оказывается принципиально невозможным без привлечения противоположной категории, а именно покоя.

Элеаты (Ксенофан, Зенон, Парменид) обратили внимание на моменты устойчивости в движении, которые при их абсолютизации могли привести к выводам, отрицающим всеобщность движения. Так, например, у *Парменида* бытие неподвижно и едино, оно замкнуто само в себе «в пределах оков величайших», «его бытие не поток, как у Гераклита, а как бы лед»[1].

Логический вариант данной проблемы был представлен Зеноном, который, защищая тезисы своего учителя Парменида, разрабатывает целую систему обоснования того, что движения нет. Исходя из логической противоречивости движения, Зенон действительно делал вывод о том, что движение не обладает истинным бытием. А согласно общей гносеологической позиции элеатов предмет, о котором мы не можем мыслить истинно (т.е. непротиворечиво), не может обладать истинным бытием. «С этой точки зрения мы должны понимать аргументы Зенона не как возражения против реальности движения, каковыми они представляются на первый взгляд, а как указание на необходимый способ определения движения и на ход мысли, который необходимо соблюдать при этом определении»[2].

Концентрированным выражением аргументов против существования движения стали знаменитые апории Зенона, исходящего из того, что бытие едино и неподвижно.

Первая апория: движение не может начаться, потому что движущийся предмет должен дойти до половины пути, а для этого пройти половину половины и так до бесконечности (дихотомия).

Вторая апория гласит, что быстрое (Ахиллес) не догонит медленное (черепаха). Ведь когда Ахиллес придет в ту точку, где была черепаха, она отойдет на такое расстояние от своего старта, на сколько скорость медленного меньше скорости быстрого, и т.д.

Третья апория (стрела) утверждает, что движение невозможно при допущении прерывности пространства. Летящая стрела покоится, так как всегда занимает место, равное себе, т.е. покоится в нем. Но движение не может быть суммой состояний покоя, ибо это самопротиворечиво. «Не все, что чувственно представляется нам реальным, суще-

---

[1] *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 145.

[2] Там же.

ствует на самом деле; но все, что истинно существует, должно подтверждаться нашим разумом, где самое главное условие — соблюдение принципа формально-логической непротиворечивости» — вот ключевая мысль элеатов, против которой бессильны любые аргументы, апеллирующие к чувственному опыту[1].

Не случайно завершением вышеприведенного анекдота о «мудреце брадатом» становится тот факт, что когда один из учеников Диогена посчитал, что тезис об отсутствии движения действительно опровергнут молчаливым хождением, то сам Диоген (который своим хождением лишь обострил диалоговую ситуацию) побил его палкой, считая тем самым, что чувственная достоверность не есть еще доказательство или опровержение, а необходимы более основательные аргументы.

Мы так долго разбирали этот исторический эпизод, чтобы показать, что вряд ли в истории философии существовали когда-нибудь философы, отрицающие движение как таковое, даже когда они так говорили. Скорее всего, отрицалась познаваемость какой-то из характеристик движения, например достоверность его чувственного познания, тем самым, безусловно, ограничивалась и достоверность чувственного познания в целом.

Можно указать и на еще один исключительно важный *позитивный момент, который имела негативная диалектика Зенона*. После его апорий, направленных против возможности логически непротиворечиво мыслить движение, стало понятно, что в мире существует целый класс объектов и явлений, которые только и могут быть постигнуты диалектически противоречиво, т.е. через синтез их противоположных мысленных определений. В самом деле, человек — это всегда единство души и тела, сознательного и бессознательного, биологического и социального начал. Жизнь, текущая вокруг нас, неотделима от смерти; необходимость и закономерность наступления каких-то событий — от случайных обстоятельств и привходящих факторов.

Попробуйте абстрактно запретить противоречия в познающем мышлении, и вам никогда не удастся осмыслить сущность света, ведь он — иное тьмы; звука, ведь он — иное тишины; емкости бокала, которая — иное его вещественной формы, и т.д. Сущность подлинной человеческой индивидуальности состоит вовсе не в том, что она противопоставляет себя всему родовому и общечеловеческому и всячески подчеркивает свои отличия от других людей, а в том, насколько органично и творчески преломляются всеобщие родовые характеристики

---

[1] Напомним, что именно из этого тезиса элеатов рождается спекулятивная метафизика как важнейший раздел онтологии.

и универсальные ценности в ее уникальных (особенных) поступках и чертах характера.

Таким образом, подлинный философский разум — это как раз не шараханье от противоречий бытия и познания, а умение органически двигаться в стихии противоположных характеристик самих вещей и, соответственно, логических определений мысли. Последующая позитивная платоновская диалектика в диалогах «Софист» и «Парменид» будет разворачиваться именно в этом ключе и вместе с диалектическими идеями Гераклита станет основой всей европейской диалектической традиции[1]. Кстати, и сама сущность движения после элеатов будет осмыслена именно диалектически: как разные формы единства покоя и изменения, прерывности и непрерывности, линейности и нелинейности, качественных и количественных трансформаций.

*Третий взгляд на сущность движения* представил *Эмпедокл*, который как раз и попытался объединить противоположные взгляды и стал рассматривать изменчивость и устойчивость как две стороны общего процесса движения. «Сочетая ионийскую философскую традицию с италийской, Эмпедокл равно говорил об изменчивости и неизменности мира, но фактически в разных отношениях и частях. Мир неизменен в своих корнях и в пределах “круга времен”, но изменчив на уровне вещей и внутри “круга времен”»[2].

Своеобразный итог данным спорам подвел *Аристотель*.

Он дает классификацию видов изменения, среди которых выделяется возникновение, уничтожение и собственно движение, понимаемое как осуществление сущего в возможности, переход его в действительность. Частным видом движения является механическое перемещение тела из одного места в другое, «движения помимо вещей не существует»[3]. Мысленное представление движения предполагает использование категорий места, времени и пустоты. Вечность движения Аристотель обосновывает «от противного». «Отрицание вечности движения приводит к противоречию: движение предполагает наличие движущихся предметов, которые, в свою очередь, или возникли, или же существовали вечно неподвижно. Но возникновение предметов есть тоже движение. Если же они покоились вечно неподвижными, то тогда непонятно, почему они пришли в движение не

[1] Прекрасный анализ становления диалектических идей в античности дан в работе нашего выдающегося историка философии А.С. Богомолова. См.: *Богомолов А.С.* Диалектический логос: Становление античной диалектики. М., 1982.

[2] *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 168.

[3] *Аристотель.* Физика // Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 103.

раньше и не позже. Трудно объяснить также причину покоя, а такая причина должна быть»[1].

Итак, движение, по Аристотелю, реализуется внутри одной сущности и внутри одной формы в трех отношениях — качества, количества и места, (т.е. для каждой исследуемой сущности всегда имеется данное трехчленное отношение.

*Количественное движение* — это рост и убыль. Движение относительно места — это перемещение, или, говоря современным языком, пространственное перемещение, механическое движение.

*Качественное движение* — это качественное изменение. Кроме того, всякое движение осуществляется во времени. Причем если движение в пространстве и во времени изучает физика, то качественные изменения выступают предметом метафизики. Перевод исследования проблемы движения в плоскость качественного изменения позволяет рассматривать его в наиболее широком, философски предельном смысле по отношению к бытию в целом, рассуждать об изменчивости, процессуальности бытия.

## § 2. Диалектика и метафизика. Движение как сущность бытия

Итак, движение само по себе противоречиво. Оно включает в себя моменты изменчивости и устойчивости, прерывности и непрерывности. Возникает проблема возможности описания данной противоречивости на языке логики, или, иначе говоря, проблема описания диалектической противоречивости объекта формально непротиворечивым образом. Рассуждая о движении или других явлениях бытия, мы должны это осуществлять на языке понятий, т.е. строить некоторый концептуальный каркас, который заведомо будет значительным огрублением реального положения дел. Последнее позволяет нам рассуждать непротиворечиво, исходя из правил традиционной логики, но одновременно возникает проблема, как совместить онтологическую противоречивость (противоречия мира как такового) и мыслительную непротиворечивость, или, другими словами, как логически непротиворечиво отобразить диалектику движения, диалектику мира в целом[2].

---

[1] Там же. С. 321.

[2] Более подробно о данной проблеме см.: *Петров Ю.А.* Диалектика отображения движения в научных понятиях и теориях // Диалектика научного познания. М., 1978. С. 429—454.

Действительно, для того чтобы нечто познать, мы необходимо должны огрубить те реальные процессы, которые есть в мире. Следовательно, для того чтобы познать движение, мы неизбежно должны его приостановить, предметно проинтерпретировать. И здесь возникает возможность абсолютизации заведомо огрубленного понимания и его экстраполяции на движение в целом, что часто и лежит в основе различного рода метафизических истолкований (в смысле противоположности истолкованию диалектическому, целостному).

Именно таким образом и *возникает метафизическая концепция движения*, которая, во-первых, основана на абсолютизации одной из противоположных сторон движения и, во-вторых, сводит движение к одной из его форм. Сущность движения чаще всего сводится к механическому перемещению. Механическое перемещение можно описать только путем фиксации данного тела в определенном месте в некоторый момент времени, т.е. проблема движения сводится к описанию более фундаментальных структур бытия — пространства и времени. А пространство и время можно представить двояким образом, что и было сделано ионийской и элеатской школами в античности.

Либо необходимо признать существование «неделимых» пространства и времени, либо, напротив, признать их бесконечную делимость[1]. Либо признать относительность всех пространственно-временных характеристик при абсолютности самого факта движения тел, либо, как это позже сделал Ньютон, ввести понятие перемещения тела из одной точки абсолютного пространства в другое. Это означало ввести дополнительные категории абсолютного пространства и времени, внутри которых реализуются конкретные виды движения. При этом каждая из противоположных позиций внутри себя окажется противоречивой.

Зенон гениально ухватил данную проблему, показав, что «если при описании движения исходить из той или другой точки зрения на структуру пространства и времени, то все равно непротиворечивого описания движения не получится, а стало быть, рациональное отображение движения будет невозможным»[2], так как в основе данных точек зрения лежат совершенно разные гносеологические допущения. Но отображаемое в наших мыслях движение (как и все остальное) — это не буквальная копия реальных процессов, реального движения.

---

[1] *Петров Ю.А.* Диалектика отображения движения в научных понятиях и теориях. С. 441.

[2] Там же.

Следовательно, указанная противоречивость есть свойство определенной слабости нашего мышления, вынужденного для построения теоретической концепции вводить те или иные гносеологические допущения, которые могут значительно «огрубить» реальность. И не просто вводить односторонние теоретические «огрубления», но абсолютизировать их и отождествлять с реальностью как таковой. Поэтому Аристотель одновременно ясно и гениально отмечает, что зеноновские апории разрешаются очень легко, достаточно перейти границу—границу мыслимых расчленений и схематизаций пространства и времени, которых в самой реальности нет.

Здесь кроется источник всех метафизик в негативном смысле, когда реальность односторонне и рассудочно препарируется, а потом эти односторонние концептуальные схемы отождествляются с бесконечно богатым и диалектическим объектом. В результате метафизической (в смысле своей недиалектичности) мысли свойственно жестко противопоставлять идеализированные описания, которые должны быть диалектически синтезированы или же, напротив, четко и последовательно разведены. Мощь рациональной мысли обнаруживает здесь свою косность и слабость. Желание мыслить строго и непротиворечиво, напротив, оборачивается неспособностью разрешать подлинные и устранять мнимые логические противоречия.

С этих философских позиций и некоторые зеноновские апории формулируются на принципе смешения разных типов идеализаций. Поэтому вместо черепахи и Ахиллеса необходимо говорить о соответствующих математических точках, которые обозначаются именами «Ахиллес» и «черепаха», не обладающими реальными свойствами данных объектов. Иначе говоря, нельзя обосновать некое положение, если изначальные понятия внутри его строятся на разных гносеологических допущениях, в частности смешиваются эмпирические (реальные) объекты (Ахиллес и черепаха), а пространство трактуется математически. Соответственно, в данном случае мы сталкиваемся с противоречием в разных отношениях, возникшим вследствие недостаточно гибкой гносеологической рефлексии. Что же касается апории «стрела», то здесь необходимо видеть глубочайшее диалектическое единство движения и покоя, прерывности и непрерывности пространства.

В целом же метафизическое представление о движении, сводящее его к одному из видов движения (механическому) и абсолютизирующее какой-то один из ракурсов его видения, было исторически оправдано, хотя и значительно упрощало его понимание. Диалектика как противоположный способ рационально-понятийного освоения бытия основывается на ином понимании познания.

Диалектический подход к процессу познания заключается в том что мир трактуется как особый изменчивый процесс, познавая отдельные стороны которого мы должны помнить о допущенных предметных «огрублениях», понимая их ограниченность и относительность распространения на познание бытия в целом. Точно так же, как и претензии какой-либо философской системы на истину в абсолютной инстанции. Этот метод познания основан на понимании многообразия мира, на желании выявить закономерности этого многообразия, установить связь различных сторон в явлениях.

В диалектической концепции движение рассматривается как особый противоречивый процесс, сочетающий в себе моменты устойчивости и изменчивости, прерывности и непрерывности, единства и иерархической соподчиненности, что отражает иерархичность и целостность мирового бытия, не важно, рассматриваем ли мы объективные или субъективные его составляющие. Движение понимается здесь как всеобщий и важнейший атрибут мироздания, включающий в себя все процессы изменения, которые происходят в мире, будь то природа, общество, познание или движение нашего духа. Как отмечал Гегель, «точно так же как нет движения без материи, так не существует материи без движения»[1]. Впрочем, с не меньшим основанием и любой материалист заявит, что «как не может быть никакой духовной жизни без движения, так и любое постижение объективных форм движения невозможно вне движения нашей мысли». Как и всегда, материализм и идеализм сходятся воедино, если последовательно проходят своими путями до логического конца.

Всякое изменение, в свою очередь, результат взаимодействия предметов, событий или явлений мира через обмен материей, энергией и информацией. Именно это позволяет нам исследовать многообразные виды движения через их энергетические или информационные проявления. Для всякого объекта существовать означает взаимодействовать, т.е. оказывать влияние на объекты и испытывать на себе их воздействие. Поэтому движение — это всеобщая форма существования бытия, которая выражает его активность, всеобщую связность и процессуальный характер. Не будет натяжкой высказать еще более общий онтологический тезис: движение есть синоним мировой космической жизни, взятой в единстве ее материально-субстратных и идеально-информационных компонентов.

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 64.

К сожалению, объективная и синтетическая история диалектики еще не написана, но авторы уверены, что такая работа когда-нибудь обязательно будет осуществлена и, скорее всего, в России, чья диалектическая традиция конца XIX—XX столетия сумела в значительной мере не только обобщить диалектические достижения прежних эпох и всех культурно-географических миров (Запада, Востока и самой России), но и внести в теорию диалектики свой особый и весьма значительный вклад. Здесь достаточно вспомнить попытки построения всеобщей системы философских категорий в диалектическом материализме, учение о диалектике движения А.Ф. Лосева и А.С. Богомолова, разработку проблем диалектики природы в работах Б.М. Кедрова и т.д. Экзистенциальная диалектика была предметом тонкого анализа Н.А. Бердяева и М.М. Бахтина, диалектика общественных отношений составляла предмет пристального внимания С.Л. Франка и Г.В. Плеханова.

Не обращаясь больше к именам, дадим здесь лишь *беглый набросок эволюции диалектической проблематики*. Диалектика как особый способ постижения бытия прошла в Европе несколько стадий развития[1], связанных с эволюцией как философии, так и общества, культуры в целом. Вначале это была «*диалектика отношений и связи*», что было характерно для древнегреческой натурфилософии, когда абсолютизировался момент взаимосвязи в мире. Для античности было характерно интуитивное представление о чувственно-материальном Космосе, в котором все было взаимосвязано. Мир рассматривался как особого рода целостность. Именно в античности зарождается традиция диалектического объяснения взаимосвязей мира, которая реализуется в виде некой универсальной категориальной системы. Как отмечает А.Ф. Лосев, античная философия началась с интуитивной диалектики, которая была непосредственно связана с мифом, позволяющим соединять несоединяемое в единое целое. Неоплатонизм уже преодолевает указанную интуитивность, включенность диалектики внутрь самого мифа как формы целостного объяснения бытия и фактически разрабатывает теоретическую диалектику[2]. Особую роль здесь играет Прокл с его «Первоосновами теологии». Кстати, у него первого появляется и элемент «диалектической игры» предельными категориальными смыслами, подменяющий иногда реальный предмет обсуждения.

---

[1] См. более подробно указанную выше работу А.С. Богомолова, многотомную серию, изданную в СССР в 70-е гг. прошлого века под названием «История диалектики», а также труды, написанные в русле марксистской диалектической логики: *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика: Очерки истории и теории. М., 1979; *Оруджев З.М.* Диалектика как система. М., 1973. На последней работе мы и основываем наш краткий анализ.

[2] См.: *Лосев А.Ф.* История античной философии. М., 1989. С. 192—199.

Далее это «*диалектика движения*», характерная для периода от Нового времени до начала XIX в., когда исследуется конкретная форма движения (механическая), но отступает на второй план принцип взаимосвязи. И наконец, диалектика развития XIX—XX вв., которая в наиболее развитой форме реализуется в гегелевской системе и ряде современных концепций, таких, например, как экзистенциализм и марксизм. Важным стимулом для развития диалектики в качестве философского метода познания с целью выяснения предельных оснований бытия было развитие частных наук, новейшие открытия которых как бы разрывали их узкие предметные области, заставляя соприкасаться разные науки и создавая такие междисциплинарные направления исследований, предметом которых являлась область на стыке двух или более наук.

Возникнув изначально как понятие, обозначающее искусство вести спор, рассуждать, диалектика реализуется как особый философский метод, как некая культура рассуждений, диалога, основанная на выявлении в целостном предмете его противоречивых сторон и свойств и, напротив, усматривающая во внешне противоположных вещах и явлениях моменты единства и взаимосвязи. В некоторых случаях, как мы уже отмечали на примере Прокла, диалектический подход тоже может быть абсолютизирован, что приводит к отказу от понимания конкретности истины и необходимости обоснования выдвигаемых положений. В этом случае диалектика вырождается в мертвую игру праздного ума, в то схоластическое жонглирование категориями, которым так страдала марксистская философия эпохи застоя.

## § 3. Движение и развитие. Проблема прогресса

В мире присутствуют самые различные типы и виды изменчивости. Самая общая их градация может быть проведена как разделение их на качественные и количественные. Это разделение, конечно, носит относительный характер, так как реально качественные и количественные изменения взаимосвязаны и обусловливают друг друга. *Количественные изменения* — это прежде всего механические процессы, связанные с перемещением тел, изменением их энергии. Они являются объектом в основном частных наук. *Качественные изменения* связаны с изменением структуры самого предмета, их превращением в другой предмет.

Внутри качественных изменений, в свою очередь, можно выделить обратимые и необратимые изменения. Примером первых являются

изменения агрегатных состояний. Так, например, вода переходит при соответствующих условиях в лед, и наоборот. Эти изменения также исследуются частными науками. Философию в первую очередь интересуют необратимые качественные изменения, которые и называются развитием. Развитие как одну из характеристик бытия изучает диалектика, на основании чего последнюю часто и определяют как учение о развитии, тем самым подчеркивая факт того, что развиваются и бытие в целом, и все процессы в нем. Трактовку бытия как перманентно развивающегося, где движение (изменение вообще) может быть рассмотрено в качестве частного и вырожденного случая развития, сегодня разделяют многие ученые и философы, стоящие на позициях глобального эволюционизма.

Как атрибут бытия развитие характеризуется рядом фундаментальных черт. Прежде всего это *всеобщность*, означающая, что на всех уровнях бытия имеется развитие, хотя и носящее разный качественный характер. Последнее утверждение дискуссионное. Имеются воззрения, признающие всеобщность движения, но не развития, так как не все предметы, например неорганической природы, развиваются. Однако если учитывать признак качественного изменения по отношению к развитию, то утверждение о всеобщности развития нам представляется справедливым, так как подобные изменения характерны для всех уровней бытия. Иное дело — дифференцированный характер данных качественных изменений. Мир представляет собой иерархическую целостность, а потому процессы развития на разных уровнях носят различный характер и требуют самостоятельного изучения.

Развитие характеризуется также *необратимостью*, которая понимается «как возникновение качественно новых возможностей, не существовавших ранее»[1]. И наконец, для развития характерным является *направленность изменений*. Это означает, что развитие базируется на взаимосвязи элементов системы, а поэтому любые, даже кажущиеся случайными, изменения носят взаимосвязанный характер, т.е. возникают как результат некоторых взаимодействий и порождают, в свою очередь, другие изменения. Развитие как направленное изменение обеспечивает преемственность «между качественными изменениями на уровне системы, аккумулятивную связь последующего с предыдущим, определенную тенденцию в изменениях... и именно на этой основе появление у системы новых возможностей»[2].

[1] *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 1997. С. 449.
[2] Там же. С. 450.

Однако направленность развития сегодня трактуется и более радикально — как телеологическое движение систем любой природы, особенно живых систем, по некоторым предпочтительным траекториям (паттернам, как их иногда называют в синергетике), словно стремясь достичь определенной цели. Особую роль в направленных процессах развития играет целевая детерминация, о чем мы уже не раз упоминали. Эта целевая детерминация может быть итогом прежней эволюции данной системы, как бы квинтэссенцией ее прошлого опыта, когда отбираются такие эволюционные и адаптивные механизмы, которые обеспечивают активное приспособление и выживание системы во внешних условиях. Здесь система (организм, вид, биоценоз и т.д.) как бы хранит в своей памяти набор поведенческих структур и реакций, которые в нормальных и стабильных условиях могут «молчать» и бездействовать, но мгновенно активизируются при минимальных намеках на изменение ситуации.

Это, в частности, так называемое «опережающее отражение», когда, например, деревья сбрасывают листья, ориентируясь на величину светового дня, а не на изменение температуры окружающей среды. Более сложные случаи целевой детерминации в процессах развития, на которые мы указывали выше в связи с открытиями современной синергетики, — это наличие конечного числа сценариев эволюции в неорганических системах, механизмы реализации генетической информации, направленный характер эволюции Вселенной.

Еще более значительно влияние целевой детерминации в человеческом бытии, когда все наше поведение сегодня в значительной мере определяется нашим видением завтрашнего дня. Наличие ясных, высоких и вместе с тем достижимых целей — это важнейшее условие гармоничного развития как отдельного человека, так и всего общества. В целом же на современном этапе развития науки мы имеем все основания утверждать, что *целесообразность* также является важнейшим атрибутом развития, что вовсе не исключает моментов случайности и вероятности в этом процессе.

Таким образом, *развитие — это упорядоченное и закономерное, необратимое и направленное изменение объекта, связанное с возникновением новых тенденций существования системы.* Понятие развития позволяет проследить источники возникновения того или иного явления, его генетическую связь с другими явлениями, а значит, осуществлять прогнозы деятельности человека, развития общественной структуры, направления развития мира, Космоса и т.д.

С *проблемой направленности развития связано понимание прогресса* и его применимости к различным явлениям.

Есть исследователи, которые отрицают понятие прогресса как проявление идеи телеологизма, т.е. предначертанности развития[1]. Другие признают его в качестве особого рода ценностной критериальной установки и т.д. Например, в рамках теологических рассуждений цель может быть задана Богом, и природа тогда развивается согласно предначертанному божественному плану, стремясь его реализовать. В иных случаях использование понятия «прогресс» является весьма относительным и не характерным, например для процессов неорганической природы, где поступательность изменений осуществляется в рамках замкнутой системы и новое качество вроде бы не возникает. К такого рода процессам можно отнести самые разнообразные циклические изменения. В этом случае можно сказать, что природа инертна, безразлична к тем понятиям, с помощью которых человек ее описывает, она просто есть, как факт бытия.

Правда, в последнее время в связи с открытиями в той же синергетике наш взгляд на циклические и неэволюционные процессы в неорганической природе серьезно меняется. Многое заставляет признать неорганические процессы также необратимыми и имеющими самое прямое отношение к эволюции, хотя чаще и в негативном, разрушительном ключе. Сам человек, в частности, производит в неживой природе такие изменения и продуцирует такие вещества, которые до него там никогда не встречались. Кислоты, тяжелые элементы, шлаки, жесткие электромагнитные излучения — до человека их не было в неорганической природе в чистом виде, и они, как выясняется, способны оказывать губительное воздействие на живые формы.

Интересны, в частности, такие факты: естественный гранитный массив имеет слабый радиационный фон, благоприятный для живых существ. Но стоит только этот массив взорвать или подвергнуть сильным механическим деформациям, как при том же самом количественном радиационном фоне он начинает оказывать качественно иное — губительное воздействие на живые организмы. В результате продуктивность живых систем в таком районе необратимо падает.

Наконец, развитие так называемых нанотехнологий, когда человек способен целенаправленно менять атомарную структуру вещества, — разве это не примеры необратимых качественных изменений на уровне неживой природы? А возможность уничтожения биосферы и литосферы Земли в результате ядерной катастрофы — разве это не пример (лишь бы он остался гипотетическим!) необратимых качественных изменений?

---

[1] Еще раз подчеркнем: наличие целей вовсе не означает, что они обязательно должны осуществляться, и это также никак не подрывает человеческой свободы.

Однако широкое использование понятий прогресса и целесообразности без уточнения их значения применительно к конкретным системам есть часто не что иное, как желание человека искусственно приписать природе целесообразный характер, некритически навязать ей свои человеческие свойства. В свое время Ф. Бэкон назвал подобную антропоморфизацию окружающего «идолами рода». Вульгарным примером этого может служить материалистический тезис о том, что природа породила человека, чтобы человек мог вволю черпать ее ресурсы для удовлетворения своих безграничных материальных потребностей и мог экспериментировать с ней, как ему заблагорассудится, чтобы удовлетворить свою абстрактную научную любознательность, наподобие того, как экспериментирует ребенок, с наивным бессердечием отрывая крылья у бабочки, чтобы выяснить, а что с ней в конце концов будет.

Во многом же оценка тех или иных изменений, как прогрессивных, так и, напротив, регрессивных, есть лишь ценностная установка исследователя. Поэтому когда пытаются выделить универсальные критерии прогрессивного развития, то они выглядят либо слишком общими, что позволяет подогнать под них любые изменения, либо, напротив, слишком узкими, описывающими лишь какие-то локальные процессы изменений. В последнем случае для неорганической природы в качестве таковых критериев выступает степень усложнения структуры системы; для органической природы — развертывание функциональных возможностей системы и повышение степени ее системной организации[1]. Однако даже эти локальные критерии прогресса на самом деле слишком относительны и абстрактны для того, чтобы с их помощью можно было достаточно эффективно дифференцировать процессы изменений.

Относительно общества ситуация осложняется еще и тем, что различные попытки определения общественного прогресса локализуются не только самой сферой исследования, но и теми теоретическими моделями, из которых исходят при описании общества.

Поэтому, например, с позиции марксистских социальных теорий фундаментальным критерием прогресса выступает способ производства и исходя из этого строится вся система оценок прогрессивного развития, в результате которого ее вершиной и выражением должен был стать коммунизм. Однако в этом случае возникает масса теоретических неувязок. В частности, оказывается, что построение общества на такой основе может одновременно сопровождаться жесточайшим подавлением свободы личности.

---

[1] См.: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Диалектический материализм. М., 1987. С. 191—194.

Другие концепции декларируют, напротив, в качестве критерия общественного прогресса именно свободу личности, которая в сообществе людей, во-первых, не может быть абсолютной, а во-вторых, своей оборотной стороной даже угрожает личности. В обществах демократического типа преступность носит широкий, повседневный характер, угрожая жизни отдельного человека, тогда как в тоталитарных государствах такая опасность гораздо ниже (хотя здесь преступление осуществляется против всего народа в целом).

Кроме того, человек склонен абсолютизировать форму своей бытийной реализации, забывая при этом, что хотя он и является со своей человеческой точки зрения частью особого социального мира, последняя, тем не менее лишь одна из структур бытия, мира, природы. Поэтому прогресс той или иной социальной системы осуществляется в рамках природных законов, подчиняется им, и любые построения критериев прогресса могут мгновенно быть опровергнуты даже чисто природными явлениями. Налицо типичная трагическая ситуация, перед которой всегда стоит человек и на которую обращал внимание еще Кант. Являясь конечным существом, человек стремится познавать бесконечное и несоизмеримое его масштабам, неизбежно при этом подгоняя все окружающее под свои собственные измерения.

Смысл понятия прогресса в его наиболее общей форме — как развития от низшего к высшему — можно усмотреть, пожалуй, в том, что он представляет особую ценностно-мировоззренческую установку, позволяющую человеку познавать те или иные процессы в природе и обществе, осознавать себя, перспективы своего развития и развития человечества в целом, наполняя общее определение прогресса новым содержанием в зависимости от той социокультурной ситуации, в которой он оказался, что придает его жизни оптимистичный и целенаправленный характер. С этих позиций необходимо признать, что и абстрактное отрицание прогресса, отказ от поиска его абсолютных критериев является по меньшей мере сомнительной философской установкой. Логическим итогом такой позиции становится разрушительный релятивизм, квиетизм, а в худшем случае — прямая апология порока. Без понятия прогресса жизнь во многом теряет смысл, ибо нельзя же лично совершенствоваться и бороться за совершенствование своего социального окружения, если с точки зрения мировой жизни это чистейшая бессмыслица и никакого прогресса нет.

Вместе с тем отрицание прогресса и любых его критериев очень часто сугубо ценностное самооправдание для тех, кто привык мириться с социальной несправедливостью или оправдывать собственные недостатки. Другое дело, что необходимо избежать тех ловушек в истол-

ковании прогресса, которые мы рассматривали выше. Для этого представляется возможным:

• во-первых, признать, что общий прогресс может сопровождаться длительным локальным регрессом и даже быть чреватым общей деструкцией системы, что никакой жесткой предзаданности в мире не существует, в нем есть место и случайности, и свободе, и хаосу;

• во-вторых, единые критерии прогресса должны по-разному проявляться на различных уровнях мирового бытия, иногда имея латентный характер, и лишь в человеческом обществе приобретать видимую и сознательную форму;

• в-третьих, следует отказаться от соблазна сформулировать критерии прогресса на все времена, ибо их познание носит бесконечный характер и будет все время уточняться;

• в-четвертых, универсальные критерии прогресса должны носить диалектический характер, чтобы при своих односторонних абсолютизациях как раз и порождать регрессивные следствия.

Мы, конечно, бесконечно далеки от мысли, что сможем эти универсальные и диалектические критерии точно сформулировать, однако рискнем вынести их на суд читателя, чтобы стимулировать творческие дискуссии. В конце концов учебник — это не столько донесение до читателей твердых истин (тогда не нужна была бы и философия), сколько стимуляция творческого мышления. В качестве такого гипотетического универсального критерия прогресса можно предложить следующий: *мировое прогрессивное развитие осуществляется в сторону все более творческого индивидуального бытия и одновременно укрепления единства этого индивидуального бытия с окружающими бытийственными формами.*

Ясно, что только на уровне человека бытие достигает творческой свободы, моральной ответственности за свой выбор и сознательного стремления к единству с другими людьми и окружающим миром. Чем выше мы движемся по эволюционной лестнице, тем не только отчетливее становится процесс индивидуации (что, впрочем, достаточно очевидно), но и единство приобретает все более сознательный и прочный характер.

Оставляя в стороне крайне сложное понятие прогресса, вернемся к категории «развитие». Среди множества концепций, положительно решающих вопрос об изменчивости мира и его необратимом качественном развитии[1], можно выделить ряд основных моделей.

---

[1] Мы оставляем за пределами нашего рассмотрения ортодоксальные креационистские модели, неоплатоническую доктрину эманации, а также различные варианты теории абсолютного круговорота стоического типа или идею «вечного возвращения» Ф. Ницше. С нашей точки зрения, они представляют скорее исторический и общекультурный, нежели теоретический, интерес.

## § 4. Основные модели развития

Прежде всего выделим концепции *регрессивного развития*, где необратимые качественные изменения идут в направлении постоянного понижения качественных характеристик бытия, его неуклонной функциональной и структурной деградации. Чаще всего акценты на регрессивных аспектах развития ограничиваются социальными процессами. Например, в концепции русского мыслителя К.Н. Леонтьева современное общество движется к утрате качественного разнообразия, к губительному демократическому всесмешению и культурному нивелированию. Регрессивный взгляд на общество свойственен французскому консерватизму, лидером которого является Р. Генон. По его мысли, все современные религии (кроме ислама) и духовные учения — продукт исторической деградации и утраты полноты первоначальной Сакральной Традиции. В принципе, все современное общество с его техникой, демократией, профанной наукой и философией духовно и социально деградирующее образование. Однако все эти подходы не новы.

Наиболее систематический вариант регрессивной теории развития представлен в китайской классической философии, особенно ее конфуцианской и в меньшей степени даосской традицией. Здесь постулируется тезис, что только предки были совершенно мудрыми людьми (чжуань цзы), которым был внятен голос Неба и Дао и которые, повинуясь сверхличному мировому закону, вели гармоничную социальную, семейную и личную жизнь. Чем дальше развивается общество, тем менее цели и стимулы человеческого бытия сообразуются с законами мировой жизни, а значит, тем несчастнее и дисгармоничнее живет человек. Аналогичные мотивы утраченного «золотого века» можно найти в индийской и греческой философских традициях. Правда, во всех древних традициях подчеркивается, что существующий регрессивный этап должен рано или поздно смениться новым культурным взлетом и социальным расцветом. Идея же универсального и постоянного мирового регресса носит экзотический характер и является плодом пессимистических антисциентистских настроений XX в.

Среди философских теорий развития, принимающих идею прогресса, нужно в первую очередь выделить *эволюционистскую модель, выдвинутую Г. Спенсером* и до сих пор весьма популярную в среде биологов. Здесь обосновывается положение о всеобщей постепенной эволюции природы от простого к сложному, где все системы (не важно, биологические, социальные или ментальные) эволюционируют путем появления новых элементов (дифференциация) и их последующего объединения (интеграция) в рамках новой целостности, перехо-

дя «от неопределенной бессвязной однородности к определенной связной однородности»[1] до той поры, пока не обретут равновесия с внешней средой, не адаптируются к ней.

Эволюцию здесь можно образно уподобить подъему автомобиля по пандусу, где нет качественных скачков и перерывов постепенности, по крайней мере с точки зрения действия базовых функциональных и структурных закономерностей. Соответственно, при эволюционистской позиции всегда возникает редукционистский соблазн свести сложное к простому, высшее объяснить из низшего. Наиболее явные примеры такого рода — отрицание качественных разрывов между человеком и животным, живой и неживой природой. Недостатки и ограниченности такой модели имеют историческое оправдание и связаны с абсолютизацией эволюционного подхода в биологии и его использованием для объяснения другого класса явлений, например общества или природы в целом. В результате отрицаются скачки «взрывообразного типа», которые в наибольшей степени характерны именно для общественных явлений.

Противоположной моделью прогрессивного развития является *эмерджентизм.* Его с теми или иными вариантами развивали Л. Морган, Д. Александер, Г. Плеснер, А. Бергсон. Суть эмерджентизма заключается в абсолютизации скачкообразного характера развития и полной несводимости высшего к низшему. В результате вновь возникшее качество высшей ступени никаким образом не может быть объяснено из закономерностей функционирования низлежащей ступени.

В познании он чаще всего заполняется различными спекулятивными схемами с привлечением понятий типа «божественной воли», «катастрофичности мирового развития», «творческого порыва», «космической генетической программы» и т.д. Иногда же просто утверждается, что человек, в принципе, не может предсказать наступление нового качества, исходя из знания существующего качества. В результате действительность нередко представляется в эмерджентных концепциях как система спонтанно образующихся и функционирующих уровней мирового бытия.

Своеобразный *синтез эволюционных и эмерджентных подходов* на базе христианской креационистской установки был предложен в русской религиозной философии B.C. Соловьевым и Н.О. Лосским. Поскольку она по идеологическим причинам не рассматривалась в отечественной философско-теоретической литературе, то мы осветим ее несколько более подробно.

[1] *Спенсер Г.* Основания социологии. Т. 1. СПб., 1876. С. 454.

В «Оправдании добра» В.С. Соловьев рассматривает эволюцию Космоса как процесс «всемирного совершенствования»[1] и выделяет пять царств-ступеней на этой великой лестнице жизни: минеральное, растительное, животное, человеческое и Царство Божие. Каждое из них характеризуется повышением «бытия с точки зрения нравственного смысла, осуществляемого в богоматериальном процессе»[2].

В процессе эволюции каждое последующее царство не просто механически сменяет предыдущее, а органически вырастает на его основе, где каждое нижестоящее является материальной базой — как бы несущей основой[3] — вышестоящего царства. Так, без минеральной основы не было бы растительности, растительность — основа существования животного мира, животные органы и клетки — необходимые элементы телесной жизни человека. Более того, каждая последующая ступень включает все предыдущие на правах подчиненных моментов.

По мысли В.С. Соловьева, почти в полном согласии с диалектико-материалистической концепцией развития, происходит процесс «собирания Вселенной», где высшая ступень включает в себя все низшие, но сама несводима к ним. Общая же картина эволюции и здесь, и там напоминает конус, имеющий отчетливую направленность к появлению человека. Однако на этом сходства между соловьевской теорией эволюции и марксистской диалектико-материалистической теорией заканчиваются. Последняя, как известно, сумела вскрыть ряд важных и объективных диалектических закономерностей развития, кстати не оцененных по достоинству в русской религиозной философии, за исключением разве что А.Ф. Лосева, это более подробно будет рассмотрено в следующей главе.

Однако В.С. Соловьев развивает подход, серьезно отличающийся и от диалектико-материалистического, и от общенаучного взгляда на эволюцию как на прогрессивное движение от низшего к высшему. Несмотря на то что высшие формы эволюции действительно организуются на базе низших и появляются в историческом времени вроде бы после них, по В.С. Соловьеву, было бы в корне неверно думать, что низшее порождает высшее, выступает его генетической причиной. С его точки зрения, порядок истинно сущего отнюдь не тождественен порядку явлений, и ничто так часто не обманывает нас, как именно эмпирическая очевидность. На самом же деле именно высшее пред-

---

[1] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 267.

[2] Там же.

[3] То есть то, что способно на себе нечто *нести*, но само по себе является вторичным и несущественным с точки зрения переносимого содержания.

шествует низшему и организует его и никогда не может быть объяснено из последнего. «Жизнь есть некоторое новое положительное содержание, — замечает В.С. Соловьев, — нечто большее сравнительно с безжизненною материей, и выводить это большее из меньшего — значит утверждать, что нечто в действительности происходит из ничего, т.е. чистую нелепость»[1].

Эволюция, феноменально разворачиваясь от простого к сложному, производит материальные условия для организации высших систем, но «собственное положительное содержание высшего типа не возникает вновь из небытия, а, существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений»[2]. Образ высшего, по В.С. Соловьеву, из метафизического — идеального — состояния лишь переходит на проявленный план, до этого активно формируя из будущего свои материальные несущие основы в настоящем[3]. *Это подобно тому, как если бы идеальная цель «наводила» материальные причины для того, чтобы реально сбыться.*

Так, для своей высшей цели — актуально реализовавшегося богочеловечества — Вселенная должна последовательно пройти через минеральное, растительное, животное и человеческое царства. Именно этой сверхвременной высшей целью космического процесса определяются и общая логика мирового развития, и его конкретные исторические этапы.

Н.О. Лосский, анализируя различные теории эволюции, определяет теорию В.С. Соловьева как *супранатуралистическую*, учитывающую и материальные условия эволюции, и добавляющую к ним идеальную основу. Эта теория «берет от естествознания всю фактическую сторону эволюции, но, сверх того, она усматривает в фактах ценностную и смысловую сторону их. ... Замысел Вл. Соловьева есть одна из попыток идеал-реалистической религиозной философии выработать целостное миропонимание, содержащее в себе синтез науки, философии и религии»[4]. Собственный взгляд на развитие у Лосского весьма близок к концепции Соловьева. Он лишь делает больший упор на активность и свободу эволюционирующих монад — основных субъектов космического процесса. В сущности, русские мыслители последова-

---

[1] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 272.

[2] Там же. С. 274.

[3] При этом следует помнить, что данное пространство идеальных целей имеет свою материальную несущую основу в виде софийной первоматерии, о чем речь у нас шла в предыдущей главе, когда мы анализировали софиологическую парадигму в онтологии.

[4] *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 326.

тельно экстраполируют принципы целевой детерминации, имеющие основополагающее значение для человеческого бытия, на низлежащие слои мирового целого.

Сегодня подобная экстраполяция в свете данных по космологии и синергетике, которые мы приводили выше, уже не кажется столь экзотической и спекулятивной. Напротив, ее независимо от философии высказывают многие натурфилософствующие естествоиспытатели. В некотором смысле подобная целевая детерминация, как детерминация будущим, обратна причинной связи как детерминации прошлым, а любой момент настоящего времени может быть рассмотрен как точка пересечения двух этих фундаментальных линий детерминации[1].

Показательно, что чем выше эволюционный уровень развития, тем, по-видимому, большую роль начинает играть именно целевая детерминация. Человеческое бытие — наглядный тому пример.

В самом деле, если человек твердо поставил себе цель, скажем, получить высшее образование, то этот идеальный образ будущего будет определять его важнейшие поступки в настоящем (успешная сдача в срок экзаменов, посещение вуза и т.д.), словно наводя движущие материальные причины для своего реального осуществления. Конечно, здесь можно было бы возразить, что образ будущего существует-то в индивидуальной человеческой голове именно в настоящий момент времени, поэтому о будущем здесь можно говорить лишь в виртуальном смысле. Однако этот аргумент убедителен только для того, кто отрицает объективное и непосредственное существование мысли вне индивидуальной человеческой головы, а также возможность обратного детерминирущего влияния этой мысли на индивидуальный творческий процесс. Вместе с тем все больше фактов из самых разных областей знания свидетельствует о том, что наша психическая жизнь отнюдь не замыкается в границах нашей черепной коробки. К этой важнейшей и крайне сложной теме современного научного и философского дискурса мы еще вернемся в рамках гносеологического раздела учебника.

Однако онтологический статус целей в любом случае остается большой теоретической проблемой. Думается, что идеализм теистического типа представляется здесь столь же сомнительным, как и последовательный материализм, отрицающий всякое объективное наличие целей в природе. Опять-таки наиболее эвристичной является монодуалистическая установка, а позитивные элементы эволюционизма, эмерджентизма и супранатуралистического эволюционизма,

[1] Более подробно о детерминизме речь пойдет в следующей главе.

равно как и рациональные идеи в теориях «круговорота» и регресса, способна органически снять *диалектическая концепция развития*, освобожденная от своих идеологизированных «партийных элементов».

Чуть выше мы подчеркивали эвристическое значение диалектики как логического и методологического средства целостного осмысления противоречивости движения любой природы. В рамках следующей главе рассмотрим преимущества диалектического подхода к проблемам развития и детерминизма.

### Вопросы и задания

1. Охарактеризуйте основные трактовки движения в античной философии.
2. В чем суть метафизической концепции движения?
3. Раскройте содержание диалектической концепции движения.
4. Назовите особенности и критерии прогрессивного развития.
5. Дайте сравнительный анализ эволюционистской и эмерджентной моделей развития.

### Литература

*Аристотель.* Физика // Соч.: В 4 т. Т. 3, М., 1881.

*Богомолов А.С.* Диалектический логос: Становление античной диалектики. М., 1982.

*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975.

*Лосев А.Ф.* История античной философии. М., 1989.

*Оруджев З.М.* Диалектика как система. М., 1973.

*Петров Ю.А.* Диалектика отображения движения в научных понятиях // Диалектика научного познания. М., 1978.

*Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988.

*Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981.

# Глава 5. Диалектика бытия: развитие и законы диалектики, принцип и категории детерминизма

## § 1. Развитие и детерминизм

В основе диалектических представлений о бытии лежат две фундаментальные философские идеи (или два принципа), неразрывно связанные между собой.

Первый принцип может быть назван *принципом детерминизма*. Он означает, что мир представляет собой упорядоченное целое, а не бесструктурный хаос (позиция индетерминизма). В мире существуют устойчивость и повторяемость, внутренняя связность и единство.

Второй принцип можно обозначить как *принцип развития*. Он на первый взгляд отрицает предыдущий и утверждает, что мир есть необратимо и качественно развивающаяся реальность, где всегда возникает нечто новое, не бывшее ранее и не укладывающееся в рамки прежних представлений. Однако принцип развития, ясно выраженный еще Гераклитом в его знаменитой метафоре потока, куда невозможно войти дважды, противостоит на самом-то деле не детерминизму, а позиции его ученика Кратила, утверждавшего, что в одну и ту же реку невозможно войти даже один раз. Текущий поток является иным в каждое следующее мгновение времени. Из этого тезиса делался, как известно, и пессимистический гносеологический вывод Кратила (персонажа одноименного платоновского диалога), что все неизменные имена человеческой речи ложны и не соответствуют мировой стихии бесконечного становления. Соответственно, позиция Кратила — это типичный вариант *индетерминизма*, отрицающего упорядоченный и закономерный характер сущего. Хаос кратиловского и хаос ницшеанского типа лишь разные грани единой индетерминистской позиции.

Последовательный же детерминизм и последовательно проведенный принцип развития, в свою очередь, диалектически подразумевают друг друга. Метафизические позиции Парменида и Гераклита вполне совместимы, и не только совместимы — они нуждается друг в друге для своей онтологической и логической полноты, где преодолевается их исходная историческая односторонность. Обоснуем этот важный диалектический тезис.

С одной стороны, отрицание развития как такового опровергается самим выдвинутым тезисом, если он нов, а если он не нов, а тривиально неизменен, значит, исключается возможность вывода из него всяких нетривиальных и интересных следствий, ведь развития-то нет!

Отсюда необходимо заключить, что отрицать развитие невозможно, ибо это или самопротиворечиво, или тривиально, что в любом случае логически убийственно для рассуждающего. Таким образом, развитие с необходимостью есть, и оно закономерно, а если закономерно, стало быть, есть и неизменные всеобщие законы развития.

С другой стороны, упорядоченность и связность бытия подразумевают, что это бытие не есть абсолютное единство, лишенное множественности и различий. В противном случае в нем не было бы никаких связей, ибо для связи нужны по крайней мере два элемента, хоть чем-то отличающиеся друг от друга. Различие без всякого тождества — это абсолютная бессвязность бытия, тождественная абсолютному хаосу; а тождество без всяких различий — это абсолютная гомогенность, простота и единственность бытия. Недаром Николай Кузанский тонко заметил, что хаос и тьма запредельны для разума в силу их абсолютного несовершенства, а Бог, напротив, — в силу своей абсолютной светоносности, совершенства и полноты. Поэтому практически во всех теистических философских системах Богу традиционно приписываются следующие предикаты: единственность, абсолютное единство и простота.

В отличие от гипотетического абсолютного хаоса и гипотетического трансцендентного божественного бытия, реальное мировое бытие (равно и материальное, и идеальное) есть единство в различиях и связность различного. Но процесс различения единого и единения различного как раз и есть наиболее абстрактное диалектическое определение феномена развития. Благодаря ему бытие упорядочено различными способами на различных уровнях в границах от предельно совершенных до предельно несовершенных форм сущего, от человека до мельчайшего кварка, от высшего — сознательного — единения автономных и творческих единичностей до низшей формы единения, где внешним механическим образом соединены качественно одинаковые элементы, практически лишенные различий. Так, духовное единение людей на основе общих корней и целей деятельности качественно отличается от единства атомов в каком-нибудь камне или целом горном массиве.

Более того, без последовательно проведенного принципа развития структурная и функциональная связь между подобными, казалось бы, совершенно различными слоями и формами мирового целого осталась бы совершенной загадкой[1], и уж тем более лишенными смысла становятся принципиальные для нас, людей, вопросы: кто мы, откуда

[1] См. параграф о моделях единства мира.

и куда мы идем? Без идеи направленного и всеобщего развития, без идеи прогресса (со всеми теми принципиальными оговорками, что были сделаны в рамках предыдущей главы) сам мировой порядок перестает таковым быть, ибо не может быть *неразвивающихся целостностей и бессмысленного, лишенного целей, порядка*. Таковыми могут быть только суммативные и механические системы, а также системы с органической и даже разумной целостностью, находящиеся в состоянии деградации и распада, но они, в подавляющем большинстве случаев, являются продуктами деятельности самого человека, забывшего о подлинных целях и ценностях существования.

Неразрывную диалектическую связь принципа развития и принципа детерминизма, эволюции и всеобщей организованности на общенаучном уровне подтверждают и творчески конкретизируют:

а) парадигма глобального эволюционизма с различными интерпретациями антропного принципа;

б) синергетическая парадигма с негэнтропийными моделями эволюции и вскрытыми механизмами самоорганизации;

в) пласт ноосферных исследований, связанных с изучением новых свойств живого вещества и ролью информационных процессов в существовании и развитии жизни в Космосе;

г) современные модели и экспериментальные результаты в фундаментальных науках — в физике[1], биологии[2] и т.д.

Особенно следует отметить заслуги системного движения, где связь организованности и развития была подвергнута в течение XX в. обстоятельному теоретическому осмыслению (пионерскими здесь были работы А.А. Богданова с разработками тектологии — «всеобщей организационной науки)[3]. В настоящее время можно говорить о существовании целого ряда подходов к исследованию системных закономерностей развития[4].

Существует заблуждение, чаще всего свойственное представителям естественных наук, что научные открытия способны радикально изменить наши взгляды на всеобщие закономерности развития, которое философы и вскрывают. Конечно, современные научные исследо-

---

[1] Например, современные модели «темной материи», которые мы уже упоминали. Они позволяют говорить о Вселенной как универсально связанной системе. См. также: *Родионов Б.У.* Материя Всеединства // Дельфис. 2001. № 3; *Лесков Л.В.* На пути к новой картине мира//Сознание и физическая реальность. 1996. № 1—2.

[2] См.: *Шелдрейк Р.* Новая наука о жизни // Дельфис. 2001. № 4; 2002. № 1—4.

[3] *Богданов А.А.* Всеобщая организационная наука (тектология). М., 1989.

[4] См.: *Урманцев Ю.А.* Девять плюс один этюд о системной философии. М., 2001; *Винограй Э.Э.* Основы общей теории систем. Новосибирск, 1993.

вания существенно конкретизируют и обогащают философские представления о развитии.

В то же время любые философские и научные модели остаются эскизными, ибо, как мы помним, огрубляют и схематизируют реальность. Вопрос, однако, не в эскизности, а в том, насколько эвристичны по своему объяснительному и предсказательному потенциалу философские модели. Например, гегелевские представления о механизмах развития и сегодня достаточно детально промыслены и адаптированы к весьма разнородному эмпирическому материалу, в том числе и применительно к кооперативным эффектам в биологии и социуме.

Все современные стратегические идеи типа «глобальной эволюции», «системной целостности», «синергии» и «когеренции» — это прямое влияние диалектических идей немецкой классической философии (прежде всего Гегеля), которые только сегодня обнаруживают весь свой эвристический потенциал.

Только длительная история развития всех сфер культуры способна подтвердить, что в философском наследии того или иного мыслителя вечно, а что суетно. С этих позиций история подтвердила величие Гегеля, несмотря на беспрерывную, более чем полуторавековую критику его идей. Многие его яростные недруги благополучно отошли в историческое небытие, а вот гегелевские идеи продолжают жить и стимулировать научное творчество. Никакие же данные современной науки, сколь бы революционными они нам ни казались, никак не опровергают всеобщих законов диалектического развития, в том числе и многих их аспектов, установленных Гегелем.

На сегодняшний день диалектическая концепция Гегеля, на наш взгляд, является вершиной диалектической мысли, что, кстати говоря, во многом определило и сильные стороны диалектико-материалистической модели развития, базирующейся на данной системе.

Гегелю удалось придать диалектике системный характер и выявить *общие законы развития*: оно носит спиралевидный характер, им движут диалектические противоречия, а его феноменальным обнаружением всегда будут изменения качественных параметров вещей и процессов, которые возникают через скачки и перерывы постепенности. Большинство последующих концепций диалектики — от ее материалистических (как в марксизме) до идеалистических (как у А.Ф. Лосева и С.Л. Франка) вариантов — в той или иной форме в основу своих построений кладут категориальный аппарат и диалектические открытия гегелевской философии.

## § 2. Законы диалектики: материализм или идеализм?

Не имея возможности детально изложить диалектику Гегеля (это предмет специального анализа)[1], отметим лишь ее некоторые узловые моменты.

Рассматривая соотношение *идеи и реальности*, Гегель ставит проблему самой сути перехода от идеального (логического) к реальному, от абсолютной идеи к природе. В этом смысле гегелевский абсолют, или абсолютная идея — это своеобразный логический принцип, и он вовсе не существует в традиционном христианском теистическом смысле как личный Бог, творящий мир волевым актом. Правда, Гегель везде подчеркивает, что это тот же христианский Бог, но только философски промысленный «на уровне понятия».

Сама абсолютная идея изначально погружена у него внутрь логического идеального пространства и должна каким-то образом «вырваться» оттуда. «Гегель обосновывает движение идеи во внелогическое пространство весьма парадоксальным образом: идея именно потому, что она завершена в себе, должна сама выйти из себя и вступить в другие сферы»[2]. Природа оказывается лишь одной из этих сфер и, соответственно, этапом внутреннего развития идеи. «В поисках определенности и совершенства она «высвобождает из себя» природу»[3]. Природа оказывается инобытием абсолютной идеи, ее внешним воплощением или отчужденной формой. «В природе мы не познаем ничего другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме овнешнения (Entäußerung), внешнего обнаружения точно так же, как в духе эта же самая идея есть *сущая для себя* и *становящаяся в себе и для себя*»[4].

Таким образом, природа объясняется из идеи, которая изначально лежит в ее основе. Природный организм во всех его материальных проявлениях манифестирует идеальную субстанцию, давшую ему бытие, а человеческий разум в актах познания совершает процедуру

---

[1] Подобная работа уже в значительной мере проведена историко-философской мыслью, в том числе и отечественной. Укажем только на работу: Философия Гегеля и современность. М., 1973. Она интересна своим сопоставлением гегелевской и марксистской диалектики. Среди наиболее глубоких теоретических исследователей философии Гегеля назовем работы В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Э.В. Ильенкова, М.Ф. Овсянникова, И.С. Нарского, М.К. Мамардашвили. Из дореволюционных авторов бесспорно центральным трудом, посвященным философии Гегеля, следует признать монографию И.А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (СПб., 1994).

[2] *Быкова М.Ф., Кричевский А.В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. С. 118.

[3] Там же. С. 119.

[4] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 103—104.

«идеализации» природы, т.е. выявления ее скрытого идеального номологического и функционального содержания[1].

Безусловно, эта мысль по сути своей идеалистична, но столь ли она чужда материализму, который ведь и сам признает, что реальные законы природы сильно отличаются от той идеализированной формы, в которую их облекает познающий человеческий разум? И каков вообще онтологический статус природных законов, например постоянной Планка или структурно-математических зависимостей, определяющих гармонию расположения атомов в кристалле, звезд в галактике или совершенную форму раковин и морских звезд?

Какая реальность заставляет материальные частицы располагаться и взаимодействовать именно таким образом, а не иным, ведь ни в самом по себе материальном веществе и поле этих структурных зависимостей обнаружить не удается? Они нам чувственно-телесно никак не даны, разве что при помощи компьютерного моделирования мы можем зрительно увидеть отдаленный аналог того, что прозревает в природе наш конструктивный и творческий разум. Но разве хоть какая-то современная наука объяснила эту чудесную «когеренцию» между идеями разума, рожденными в тиши научных кабинетов, и самой природой?

Какая научная теория рационально истолковала удивительную невещественную «кооперацию» между элементами и частями материальных систем, определяющую удивительную красоту и гармонию окружающей нас Вселенной?

Даже и давая иное, нежели Гегель, объяснение вышеприведенных загадок природы и механизмов ее познания, мы все равно не можем не восхищаться величественной попыткой германского мыслителя создать целостную философию природы, выявить общие законы развития общества и человеческого духа. Не считая данный объективно идеалистический подход единственно возможным, нельзя не отметить, что гегелевская диалектика, опираясь на достижения всей предшествующей философской традиции, оказала огромное влияние на все последующее развитие науки и философии, привела к возникновению особой диалектической культуры мышления, давшей блестящие метафизические результаты. Философский анализ проблем с позиции диалектики оказался одной из наиболее эффективных форм философской рефлексии о мире, которая позволяет рассматривать последний как особую целостную систему, развивающуюся по специфическим универсальным закономерностям.

[1] Более подробно мы рассмотрим этот гегелевский ход мысли ниже, в главе, посвященной проблемам идеальности нашего сознания.

Одновременно диалектический метод обнаружил поразительную эффективность и при решении теоретических проблем конкретных наук. Поэтому, прежде чем перейти к анализу элементов диалектической модели развития, укажем на выдающихся ученых, руководствовавшихся диалектическим методом и сумевших получить общезначимые научные результаты. В экономической науке это К. Маркс, в физике — Н. Бор, в психологии — Л.С. Выготский, в биологии — И.И. Шмальгаузен и Дж. Бернал, в лингвистике — Ф. де Соссюр и Н.С. Трубецкой, в теории государства и права — Н.Н. Алексеев[1], в истории культуры и изучении мифологии — А.Ф. Лосев и К. Леви-Строс.

Этот список ученых можно было бы и продолжить. Для нас же важно здесь подчеркнуть тот момент, что ученый — человек прагматичный, нацеленный на конкретный научный результат. Если метод таких результатов не дает, то от него ученые попросту отказываются. Значит, диалектический метод был эффективен, невзирая на то, в какой интерпретации он использовался тем или иным мыслителем — в материалистической, как у Л.С. Выготского, идеалистической, как у раннего А.Ф. Лосева периода «Античного Космоса и современной науки», или же специфически восточной, как у Н. Бора. Мы глубоко убеждены в том, что уж если между идеализмом и материализмом вообще нет никаких оснований вырывать непроходимую пропасть, то это тем более безосновательно применительно к различным метафизическим интерпретациям диалектики.

Ее разделение на идеалистическую и материалистическую диалектику весьма условно. И тот, и другой вариант позволяет эффективно объяснять реальное и идеальное бытие, ну разве что метафизические акценты будут расставлены по-разному. Поэтому марксистское переворачивание Гегеля «с головы на ноги» представляет собой лишь «философское упрощение» представления о бытии, которое не меняет сути концепции, но делает ее менее логичной. Это своеобразная интерпретация идеалистической системы в материалистическом духе. Тем не менее если мысленно отмежеваться в одном случае от абсолютной идеи как первоначала, а в другом — от настойчивых повторов материалистических заклинаний, то останется достаточно стройная система диалектических законов и категорий, которые, с одной стороны, позволяют нам успешно разрабатывать важнейшие онтологические темы, а с другой — служить эффективным средством анали-

[1] Укажем на блестящий и взвешенный диалектический подход этого евразийского автора к пониманию цивилизационного своеобразия России в работе: Духовные предпосылки евразийской культуры // *Алексеев Н.Н.* Русский народ и государство. М., 1998.

за и решения вполне конкретных познавательных, социальных, ценностных и экзистенциальных проблем.

При изложении законов и категорий диалектики мы будем предельно лаконичны и ограничимся здесь в основном проблемами так называемой объективной диалектики, как ее называли в рамках диалектического материализма. При всей относительности и спорности этого термина в нем есть определенный смысл, ибо он фиксирует направленность диалектической мысли не на исследование диалектики познавательного процесса и логических средств осмысления диалектически противоречивых объектов, на что мы указывали в предыдущей главе, а на универсальные законы развития любых объектов и процессов во всех стратах бытия — от природной до спекулятивно-метафизической. Это, с нашей точки зрения, тем более оправдано, что в отечественной философской традиции давнего и недавнего прошлого накоплен гигантский теоретический материал по истории и теории диалектики[1]. Кроме того, диалектическую природу категориальной структуры нашего мышления и принципы разумного мышления мы проанализируем в гносеологическом разделе нашего учебника.

Итак, отталкиваясь от интерпретации классического гегелевского наследия, обыкновенно выделяют три всеобщих закона диалектики:

закон отрицания отрицания (или закон спиралевидного характера развития);

закон перехода количественных изменений в качественные;

закон единства и борьбы противоположностей.

Последний, с нашей точки зрения, точнее было бы именовать законом взаимодействия противоположностей, учитывая, что фундаментальные противоположности бытия (типа материального и идеального, мужского и женского, левого и правого, внутреннего и внешнего и т.д.) могут и не бороться друг с другом, а, напротив, довольно гармонично друг друга обогащать.

Законы диалектики не существуют оторванно друг от друга, а реализуются как грани (аспекты) единого процесса развития или, если изменить ракурс зрения на гносеологический, позволяют всесторонне понять и описать процесс развития.

Взятые вместе, они могут быть интерпретированы как неизменная порождающая матрица любых процессов развития, которые когда-либо были, есть или произойдут в будущем. Эти законы можно уподо-

---

[1] Весьма ценными с высоты прошедших лет видятся дискуссионные публикации в серии «Над чем работают и о чем спорят философы», посвященные законам диалектики: Диалектическое противоречие. М., 1979; Диалектика отрицания отрицания. М., 1983.

бить Вселенским Правилам Игры, по которым «живет-играет» Космос, наша земная цивилизация, ее отдельные нации, культуры, социальные общности, идеи или неповторимые экзистенции. Здесь экстенсивно конечные по числу законы порождают потенциально бесконечное множество конкретных вариантов и сценариев развития на всех уровнях бытия, по-разному проявляясь на этих уровнях.

Иными словами, законы диалектики есть типичный пример *конкретно-всеобщего единства, не оторванного от своих особенных форм*, но, напротив, способных обогащаться этой особенностью и потому бесконечно многообразно обнаруживать собственные сущностные черты на уровне своих единичных проявлений. Ясно, что исчерпать аспекты и формы проявления этих всеобщих законов развития человечество не сможет никогда, но это отнюдь не мешает ему бесконечно уточнять их всеобщее метафизическое смысловое содержание.

В плане демонстрации единства трех законов можно сказать, что любой предмет или явление представляет собой некоторое качество, где есть единство противоположных конститутивных тенденций и сторон. В результате количественного накопления противоречивых тенденций и свойств внутри этого качества возникает неразрешимое противоречие. Развитие предмета осуществляется через отрицание данного качества, но с сохранением некоторых свойств в образовавшемся новом качестве. «Почка исчезает, когда распускается цветок, — писал Гегель, — и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого»[1].

Понятно, что и характер качеств, и формы разрешения противоречий, и направленность развития целого будут довольно сильно разниться, например, в неорганической природе и в сфере человеческого духа, что, однако, вовсе не исключает принципиального номологического единства между ними. Одна из бед метафизического мышления (в смысле антидиалектики) — неумение разбираться в диалектике субстанциально устойчивого и акциденциально изменчивого, всеобщего и единичного, сущностного и явленного, необходимого и свободного. Здесь везде, как писал тот же Гегель, «удерживаются односторонние...

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // Соч. Т. IV. М., 1959. С. 2.

и исключаются противоположные определения. Это вообще строгое *или-или*, согласно которому утверждают, например, что мир *или* конечен, *или* бесконечен, но непременно *лишь одно* из этих двух»[1].

Иногда говорят, что есть основные, а есть неосновные законы диалектики, выраженные парами предельных категорий типа «сущность—явление», «необходимость—случайность», «возможность—действительность», «причина—следствие», «форма—содержание» и т.д. Такое утверждение не столько ошибочно, сколько избыточно, ибо все философские категории, которыми оперирует наше мышление, схватывают важнейшие противоположные стороны бытия. Путем прояснения их категориального содержания мы выявляем какие-то важные универсальные закономерности функционирования, развития и упорядоченности окружающего мира. Однако есть четко зафиксированные на философском категориальном языке универсальные закономерности развития, а есть категориальные онтологические смыслы (типа выделенных выше категориальных пар), которые описывают разные аспекты бытия, но все же больше относятся к характеристике типов связей, существующих в мире.

Таким образом, законы диалектики описывают:

а) источники и движущие силы (закон взаимодействия противоположностей);

б) механизмы (закон перехода количественных изменений в качественные);

в) общую архитектонику[2] (закон отрицания отрицания) развития.

Поэтому перейдем теперь к краткой характеристике этих законов и выводу из них некоторых значимых следствий.

## § 3. Закон отрицания отрицания

Данный закон утверждает, что в процессе развития каждая последующая ступень является, с одной стороны, отрицанием предшествующей ступени (через отрицание каких-то свойств и качеств), а с другой — отрицанием этого отрицания, так как воспроизводит в изменившемся предмете, на новой ступени и в новом качестве некоторые свойства и качества ступени, подвергшейся отрицанию ранее. Иными словами, в любом развитии (регрессивном или прогрессивном) на любом уровне

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 139.

[2] Этот термин более точен, чем абстрактное понятие «направленность развития». Ясно, что развитие направлено и чаще всего прогрессивно, но закон отрицания отрицания вскрывает как раз общую конфигурацию и ритм любого развития.

бытия всегда диалектически сочетаются моменты разрушения старой системы и моменты преемственности, т.е. сохранения свойств старой системы в рамках вновь возникшей при обогащении их новым, пусть и самым минимальным, качеством.

Закон отрицания отрицания фиксирует очень важную сторону развития — обязательное наличие в нем элементов поступательности и одновременно цикличности, обратимости и необратимости. Любая система[1] в своем нынешнем и развитом состоянии несет в себе черты своего прошлого, которые модифицируются в рамках новой целостности, но при этом могут сохранять и определенную автономность в виде соответствующих свойств, частей и элементов новой системы.

К примеру, в организме человека существуют и неорганические соединения, и растительные, и животные клетки. В современном обществе можно встретить черты самых архаических укладов жизни. На острове Борнео и в джунглях Амазонки племена до сих пор живут на уровне каменного века. В современной культуре сохраняются ценности и верования, уходящие корнями в глубокую древность. Без такого сохранения и воспроизводства этапов и черт своей истории не может эффективно функционировать и обновляться новая целостность.

Совсем не случайно онтогенез особи повторяет некоторые черты ее филогенеза, ибо эффективность и своеобразная рациональность ранних этапов онтогенеза проверены длительным действием естественного отбора и высоко адаптивны. В обществе сохраняются волшебные сказки, старые пословицы, приметы и поговорки. Они исключительно полезны для воспитания подрастающего поколения и ориентации в окружающем мире, ибо в концентрированном виде хранят мудрость предшествующих поколений. Крупный теоретик всегда обращается к истории своей науки, осуществляя ее своеобразное творческое осмысление и снятие, но одновременно подпитываясь творческим богатством ее идей и логических ходов мыслей. Недаром итальянский ученый-химик С. Канницаро, с именем которого связывают завершение формирования атомно-молекулярной теории, писал: «Часто бывает, что ум, усваивающий новую науку, должен пройти все фазы, которые прошла наука в своем историческом развитии»[2].

Не случайно, что в методологическом плане закон отрицания отрицания трансформируется в важнейший диалектический принцип единства логического и исторического. Этот принцип подхода к предмету утверждает, что система в своем развитом состоянии несет черты своей

[1] Чем выше уровень ее организации, тем более явственен этот процесс.

[2] Цит. по: *Джуа М.* История химии. М., 1978. С. 212.

истории и вне обращения к этой последней не может быть систематически и целостно понята. Вместе с тем именно в развитом состоянии предмета, в логике его функционирования следует искать ключ к рациональной реконструкции его истории и одновременно к истории его познания. Реализация этого требования настоятельно необходима, когда предметом нашего исследования становятся сложноорганизованные и развивающиеся системы в живой природе, обществе и сфере духа. В частности, именно здесь кроется разгадка того, что лучшие истории философии пишутся крупными мыслителями вроде Гегеля и Кассирера, а теоретические исследования в философии невозможны без обращения к ключевым историческим ходам философской мысли.

Учитывая все вышеизложенное, вполне справедливо рассматривать закон отрицания отрицания как «*закон диалектического синтеза*»[1]. Его действие обеспечивает, с одной стороны, качественное преобразование систем и возникновение новых предметов и явлений, а с другой — сохраняет их генетическую связь с предшествующими явлениями и предметами.

Применительно к различным сферам действительности закон отрицания отрицания необходимо корректировать. В наиболее явном и всестороннем виде он действует в сфере общественных явлений и области духовной жизни. Здесь наиболее явную форму имеет преемственность с периодическим возвращением к чертам прошлых этапов развития, с периодическим структурным воспроизводством когда-то уже бывших типов социальных связей, способов жизнедеятельности и картин мира. Будучи подвергнуты отрицанию и забвению, какие-то общественные структуры и институты, традиции и идеи реанимируются в новом историческом контексте, обретают новую жизнь и плоть. Наша страна последнего времени — самый наглядный тому пример. Гонимые при советской власти частная собственность, предпринимательство и церковь (первое отрицание) приобрели после крушения СССР (второе отрицание) центральное положение. Соответственно, произошла реабилитация (отрицание отрицания) того, что критиковалось при советской власти: успехи царской России в международной политике и экономике, решении национального вопроса и т.д.

Существует, по-видимому, и определенная историческая цикличность, когда воспроизводятся типовые конфликтные политические ситуации и дилеммы выбора грядущих путей развития, призывающие под исторические знамена определенные типажи и воспроизводящие сходные структуры действий. Так, историки отмечают, что си-

---

[1] См., например: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 1997. С. 463—473.

туация периода распада Советского Союза конца 80-х — начала 90-х гг. удивительно сходна с ситуацией первой половины XIV в., когда вражда князей и забвение национальных интересов привели почти к полному распаду Руси, неслыханному шкурничеству и предательству власть предержащими социальных низов. Ситуация 1991 г. в России поразительно напоминает ситуацию после февраля 1917 г. с удивительным совпадением действовавших тогда и теперь главных политических типажей.

Если обратиться к духовной культуре и науке, то и здесь широко известен феномен возвращения к идеям и концепциям, казалось бы давно и прочно забытым. Так, античный атомизм был воскрешен наукой Нового времени, греческие художественные и философские идеалы воспроизвелись в эпоху Возрождения вплоть до буквальных и сознательных попыток реконструкции прошлого, когда Лоренцо Медичи отождествляет себя с Периклом в рамках Флорентийской платоновской академии, а, скажем, Микеланджело отводится роль нового Фидия. Впрочем, такую циклическую повторяемость не следует абсолютизировать и тем более социально мифологизировать, ибо буквального возвращения к старому никогда не происходит. Прав Гераклит, что в одну и ту же социальную и культурную реку нельзя войти дважды.

Менее очевидна подобная воспроизводимость прошлого по принципу отрицания отрицания на уровне живой и неживой природы. Это даже дало основание ряду исследователей заявить, что закон отрицания отрицания действует только в сфере духа и социума. Думается, что это излишний радикализм. В качестве типичного контрпримера, кроме повторения этапов и черт филогенеза в онтогенезе, можно указать на возвращение к чертам предковых форм при попадании вида или организма в новую среду, требующую соответствующих реакций.

В живой природе многообразны и циклические, и спиральные процессы, правда, без жесткой триадичности гегелевского типа по принципу «тезис—антитезис—синтез». На уровне неорганической природы мы можем также наблюдать многочисленные колебательные и циклические процессы, лишь на первый взгляд производящие впечатление полной обратимости. Кроме того, на уровне физических форм часты явления полного и необратимого распада систем, начиная с атомов и кончая целыми звездными системами. Однако, как показывают современные синергетические исследования, полной обратимости нет нигде, как нет и полного перехода вещей и явлений в состояние полного небытия без всякого влияния на окружающие процессы. Так, каждая новая реакция ядерного распада хоть чем-то,

но отличается от предыдущей; ни одна планета в Солнечной системе не повторяет полностью свою прежнюю траекторию движения. Следовательно, и в этом случае Гегель остается прав со своей диалектикой бесконечного отрицания отрицания, ибо все эти процессы проходят в рамках глобального единства и развития вечной Природы и Космоса, где распад любой материальной системы или смерть живой есть предпосылка появления новых систем и новых качественных состояний более общей системы, в состав которой они ранее входили.

Кроме того, преобладание повторяемых, обратимых циклических процессов на низлежащих слоях бытия — это необходимое условие преобладания поступательных изменений на слоях более высоких, ибо первые представляют собой несущие основания вторых, в чем была совершенно права русская софиология. Так, например, неживая материя[1] усложняется до определенной границы, до возникновения из нее нового качества в виде живых организмов. Биологические виды, в свою очередь, необратимо и относительно быстро качественно эволюционируют, пока на вершине эволюции не появляется человек. Сам человек, как биологическое существо, первоначально растворенное в природных циклах и зависимостях, переходит на иную стадию своего развития в качестве социального и духовного существа по мере укрепления общественных связей и дифференциации его культурной жизни. При этом биология человека остается достаточно стабильной, а если и подлежит в будущем эволюционному преображению, только в том случае, если этого потребует его изменяющееся культурно-коммуникативное бытие.

И в завершение нашего краткого анализа закона отрицания отрицания выведем из него ряд практических следствий, весьма важных для рациональной общественной и политической жизни человека.

Прежде всего констатируем: в общественной практике и политике порочен всякий радикализм, всякий грубый разрыв с традицией и всякое огульное отрицание предыдущих ступеней. История нашей страны полна подобными примерами. Согласно закону отрицания отрицания, чем радикальнее отрицание сегодня, тем больше шансов, что завтра столь же радикальному отрицанию будет подвергнута и позиция нынешних разрушителей. И понятно почему: всякий нигилизм односторонен и тенденциозен, ему не свойственно видеть в объекте отрицания никаких положительных сторон. Но, значит, последующее поколение захочет восстановить попранную историческую справед-

[1] Если только в Космосе, как говорил В.И. Вернадский, можно найти чистое косное вещество без всяких сопутствующих признаков жизни.

ливость и сделает это с тем большим жаром и пристрастностью, чем одностороннее было предыдущее отрицание.

Чтобы устойчиво двигаться вперед, надо бережно относиться к традициям. Неизвестно, что завтра пригодится на трудной исторической дороге и что из исторического наследства поможет справиться с вновь возникшими противоречиями. Вместе с тем нельзя быть и консерватором, ибо разумное и деликатное отрицание прежних форм жизни столь же необходимо, как и сохранение традиций. Мера сохранения и отрицания прошлого в процессах общественных преобразований — это всегда вопрос конкретно-исторический, но в любом случае эта мера находится с тем большей точностью и быстротой, чем более разумны и нравственны осуществляющие их люди и чем отчетливее и яснее формулируют они для себя цели своей деятельности.

Процедура критического целеполагания является важнейшим фактором сознательного и творческого применения закона отрицания отрицания. Если не знаешь, ради какого общего и индивидуального блага ты отрицаешь настоящее, тогда лучше воздержаться от всяких отрицаний. Если у тебя нет высоких идеалов, способных заменить старые, тогда не торопись их сокрушать, ибо иначе все закончится гнусным шутовским глумлением над прошлым, доходящим до откровенного кощунства.

## § 4. Закон перехода количественных изменений в качественные

Данный закон проясняет механизмы развития, утверждая, что в процессах развития «количественные изменения на определенном этапе приводят к качественным, а новое качество порождает новые возможности и интервалы количественных изменений»[1].

Частично категорий качества и количества мы уже касались в первой главе онтологического раздела нашего учебника. Качественное изменение обозначает возникновение нового объекта, предмета, явления. Качество, как отмечал Гегель, «есть вообще тождественная с бытием, непосредственная определенность... Нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть»[2]. Поэтому понятие «качество» следует отличать от свойств предмета, которых может быть бесконечно много. Качество — это внутренняя определенность предмета, некоторая совокупность су-

[1] *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 1997. С. 473.
[2] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М. 1974. С. 228.

щественных свойств, без которых предмет уже перестает быть данным предметом, а свойство более элементарно, это как бы одна из сторон качества.

Изменения свойств в пределах данного качества называются количественными изменениями. Количество — это внешняя определенность по отношению к бытию предмета. Это может быть определенность предмета с точки зрения его пространственно-временных характеристик (размеров). Это может быть его различенность по степени интенсивности каких-то свойств (яркость цвета, насыщенность звука и т.д.). Количество не выражает сущности предмета, а лишь характеризует его выделенные свойства. Если качество предмета принадлежит только одному предмету, то количественные параметры различных предметов и явлений могут совпадать. Например, у разных предметов могут быть одинаковые размеры, окраска, набор элементов и т.д. Мы можем сравнить, например, такое живое существо, как слон, с неодушевленным предметом — со столом, констатировав, что у них по четыре ноги. Но такое сравнение будет сделано лишь по их внешним количественным характеристикам, которые безразличны в данном случае к качеству объектов, т.е. к тому, что один из них есть живое существо, а другой — нет.

Еще Аристотель выделил «размерное» и «счетное» количества, связанные с процедурами арифметического счета и геометрического измерения. Размерное количество связано с убыванием или прибавлением каких-то непрерывных характеристик бытия, а счетное — с его дискретными характеристиками, с его неустранимой множественностью. В каком-то смысле оппозиция размерного и счетного количеств связана с более фундаментальными качественными противоречиями бытия между «точкой» и «пространством», прерывностью и непрерывностью, монадной центрированностью и материально-субстратной децентрированностью.

В реальности выделение качества и количества объекта является во многом операцией нашего абстрагирующего и схематизирующего мышления. При этом надо иметь в виду, что жесткого разделения изменений на качественные и количественные не бывает.

Гегель в качестве понятия, фиксирующего единство количественных и качественных характеристик любой системы, выделял категорию «меры», которая придает бытию этой системы упорядоченность и «завершенность». Он фиксирует своеобразный эволюционный «закон меры», проявляющийся в том, что «различные виды животных и растений имеют как в своем целом, так и в своих отдельных частях известную меру, причем следует отметить еще то обстоятельство, что ме-

нее совершенные органические создания, ближе стоящие к неорганической природе, отличаются от вышестоящих органических существ отчасти и большей неопределенностью их меры»[1].

Категория меры напрямую сопрягается с категориями внутренней формы и структуры, фиксируя строгую упорядоченность качественных и количественных параметров системы, где выход за их пределы означает уже переход в совсем другое качество, к другой мере и другой структуре. Нельзя не поразиться прозорливости и тонкости гегелевского анализа этой категории, а также тех примеров, которые он приводит в своей «Энциклопедии философских наук» для их иллюстрации. Так, по поводу качества государственного устройства и его зависимости от количественных размеров территории он замечает, что «при непрерывном увеличении или уменьшении государства наступает наконец такой момент, когда независимо от других обстоятельств и только вследствие этого количественного изменения государственный строй качественно уже больше не может оставаться неизменным. Конституция маленького швейцарского кантона не годится для великой империи, и точно так оказалось непригодным государственное устройство Римской республики, когда оно было перенесено на небольшие немецкие имперские города»[2]. Как здесь не задуматься о причинах низкой эффективности функционирования государственных институтов в постперестроечной России и о рациональности механического переноса демократических институтов Западной Европы в совсем другую пространственную реальность?

Весьма большое значение имело введенное Гегелем понятие «узловая линия мер»[3], где выход за определенную меру соответствует появлению нового качественного образования в природе со своим интервалом меры. В целом это совпадает с тем, что выше мы говорили о структурных уровнях природы и материальных носителях различных форм.

Закон перехода количественных изменений в качественные как раз и говорит о том, что в любом предмете или явлении происходит накопление количественных изменений, которые на определенном этапе его существования (при переходе присущей предмету меры) приведут к изменению его качества, т.е. возникнет новый предмет. В свою очередь этот новый предмет обладает своей собственной мерой, переход через которую приводит к рождению нового предмета, делая тем самым процесс развития бесконечным. Причем здесь опять-таки могут домини-

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 258.

[2] Там же. С. 260.

[3] Там же. С. 261.

ровать обратимые процессы, когда гибель или разрушение одного предмета сменяется рождением ему подобного, или же необратимые, когда гибель прежней формы ведет к рождению принципиально нового качества, не бывшего ранее. Первый тип скачков свойственен в основном неживой природе (со всеми теми оговорками, которые были сделаны нами выше), а последний — обществу и культурному развитию человечества. В первом случае мера остается относительно устойчивой во времени и пространстве для всех объектов данного класса[1], а во втором — она каждый раз новая, ибо уникальны вновь возникшие в обществе социально-политическая система, этнос, национальная культура, профессиональная группа, художественная традиция и т.д.

При этом существуют универсальные меры или всеобщие принципы структурной организации, позволяющие вещам и процессам любого уровня бытия — от атома до человеческой мысли — функционировать и развиваться наиболее эффективно, в частности оптимально сочетать количественные и качественные параметры, гармонизировать отношения частей и целого в рамках любой системы. Примером универсальной меры является пропорция так называемого золотого сечения. Она в настоящий момент обнаружена в пропорциях наиболее гармоничных древних храмов и дворцов, в живых организмах и строении галактик, в соотношении различных ритмов деятельности человеческого мозга и даже в организации эффективно работающего предприятия.

В противовес структуре и мере в мире существуют и безмерные, хаотические процессы. Следует, правда, четко различать естественную безмерность и хаотичность природных процессов (типа броуновского движения молекул, бурно пенящейся реки, извержения вулкана или бури на море), без которых невозможен никакой процесс самоорганизации в природе, и хаотичность и безмерность вторичную, порожденную свободной волей человека. Безмерность в этом втором смысле всегда связана с чем-то безобразным и разрушительным, вроде обжорства, половой невоздержанности, бездумной накачки мышц в культуризме (особенно женском). Столь же безмерны и тлетворны безудержное материальное накопительство, властолюбие, жадность к деньгам и т.д.

Очень часто качество явления или процесса при переходе меры оборачивается своим иным: когда слишком много шуток, они перестают быть смешными, а когда человек избыточно серьезен, то очень скоро, наоборот, становится смешным. План при социализме превратился в самый организованный беспорядок, а так называемая свобода мирового рынка сегодня все чаще оборачивается откровенным эко-

[1] Например, период полураспада атомов какого-либо радиоактивного элемента.

номическим диктатом со стороны развитых стран. Словом, древний античный призыв «меру во всем соблюдай» можно рассматривать как одно из первых сознательных методологических требований к деятельности человека, напрямую вытекающих из действия закона перехода количественных изменений в качественные.

В мире существуют различные типы скачков-переходов к новому качеству: регрессивные и прогрессивные, быстрые и постепенные, связанные с сохранением существования данной системы и с появлением принципиально новой системы на месте старой и т.д. Например, человек мог долгое время развиваться как биологический вид, но, вступив в социальные отношения, он на новой качественной ступени развивается уже как социальное и духовное существо, причем существует закон убыстрения развития человеческого общества. Сегодня качественные изменения (и регрессивные, и прогрессивные) происходят в жизни земного сообщества почти перманентно, в самых разнообразных темпах и формах, где, к сожалению, возможность нашего *скачка в небытие* остается высоковероятной.

Сделаем ряд практических выводов из этого закона диалектики, *характеризующего механизмы процессов развития.*

Во-первых, всегда желательно предпочесть эволюционные переходы революционным, ибо в социальной практике резкий революционный переворот сопряжен с крутой ломкой прежних мер и в их количественном, и в качественном выражении, а значит, и со сложностями восстановления социальной гармонии и душевного равновесия людей, которым в эти роковые эпохи довелось жить. Здесь опять-таки важно наличие ясных и определенных целей у политических лидеров, чтобы людям было ясно, ради чего они временно страдают и ради кого приносят жертвы. Кроме того, крайне желательно, чтобы лидер страдал вместе со своим народом, уж если не материально, то хотя бы сострадал своим согражданам морально, видя неслыханные богатства власть предержащих на фоне всеобщей народной нищеты.

Во-вторых, в индивидуальной жизни человека революционные скачки совершенно естественны и даже необходимы. Недаром экзистенциалисты такое внимание уделили пограничным ситуациям. Духовная жизнь без прозрений и потрясений, без внутренних трагических переживаний и творческих порывов невозможна. Здесь даже страдания иногда полезны и благотворны для личности, ибо многие без них не в состоянии проснуться от духовной спячки. И наоборот: самое страшное в сфере духа — безмятежное и сытое, конформистское и серое существование, к чему по недомыслию стремятся тысячи людей. У них идеалом существования выступает всякое отсутствие

всяких скачков — та самая пресловутая жизненная стабильность и материальное благополучие, которые и есть зачастую прямая дорога в ад. Самое поразительное то, что такие люди оказываются склонными к самой отвратительной безмерности и шараханьям, будь то безмерные потребительство и чревоугодие в спокойные времена или шкурная паника в экстремальной ситуации. «Стремиться к разумной мере и телесной умеренности во всем, кроме того, что касается твоей духовной жизни и творчества» — вот максима, которой руководствовалось большинство выдающихся людей, оставивших свой положительный след в человеческой истории.

## § 5. Закон взаимодействия противоположностей

Он выражает самую суть процесса развития. Его в марксизме даже именовали «ядром диалектики». На то есть несколько причин.

Во-первых, даже самое беглое и поверхностное рассуждение на обыденном уровне показывает, насколько фундаментальную роль играют противоположные свойства, тенденции и аспекты окружающего нас мира: свет и тьма, рождение и смерть, высокое и низкое, правое и левое, мужское и женское, прошлое и будущее, любовь и ненависть, свое и чужое. Анализ этих пар бинарных оппозиций, их своеобразное осмысление и разрешение составляют внутренний мотив развертывания любого мифа и целых мифологических систем у различных народов[1].

Во-вторых, научный анализ окружающего мира с самого момента зарождения рациональной человеческой мысли приводил к следующему важному выводу: структура и динамика как космического целого, так и индивидуального человеческого существования с необходимостью выводят на фундаментальные пары противоположностей, очерчивающие крайние точки, как бы логические пределы того, что мы можем о различных формах и проявлениях бытия помыслить, к чему нам надо стремиться и чего избегать. Это противоположности плоскости и точки, покоя и движения, ассоциации и диссоциации атомов, ассимиляции и диссимиляции веществ, наследственности и изменчивости, личного и общественного, войны и мира, доброго и

[1] См.: *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983; *Он же.* Первобытное мышление. М., 1999. Демонстрации того факта, что эта архаическая стихийно-диалектическая логика мышления сохраняется и в рамках ранней греческой философии можно найти в работах: *Богомолов А.С.* Диалектический логос: становление античной диалектики. М., 1982; а также: *Топоров В.Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вып. 6.

злого, достойного и недостойного. Здесь нетрудно видеть, что эти базовые пары категорий лежат в фундаменте всего спектра наук — от логики и физики до политологии и педагогики.

В-третьих, философская мысль всегда обращала внимание на значение взаимодействия противоположностей в бытии и познании. Начиная с Платона философский разум, в отличие от рассудка, связывался со способностью к диалектическому мышлению, исследующему различные взаимоотношения, в которых могут находиться основополагающие противоположности мировой жизни. Не только борьба противоположностей, но их ритмическое чередование и взаимный переход друг в друга постепенно выдвигаются в центр философского внимания.

Учение о совпадении противоположностей станет одной из самых ярких черт философии Николая Кузанского, а их антиномическая интерпретация в «Критике чистого разума» составит славу И. Канту. Наконец, Гегель предпримет свою величественную попытку построить целую философскую систему на базе учения о диалектике противоположностей, их взаимоотрицании и синтезе. Философия не могла обойти проблему противоречий и еще по одной важной причине. Дело в том, что возникновение и разрешение противоречий составляет самую суть движения нашего логического мышления. Как только философская мысль рефлексивно обращалась на саму себя, так тут же проблема существования и взаимодействия противоположностей выходила на первый план, будь то аристотелевский основной закон бытия в виде недопущения противоречий или же, напротив, объективно сущая диалектически противоречивая структура Мирового Ума в наследии неоплатоников или того же Николая Кузанского.

Наконец, с XIX в., когда предметом научного изучения стали сложноорганизованные развивающиеся системы, стало понятно, что их теоретическое познание невозможно без выявления источников и движущих сил их развития в виде тех или иных конституирующих противоположных сторон и тенденций. Экономику нельзя понять без противоречий, присущих самому товару. Историю любого общественного института нельзя реконструировать без выявления противоборства политических сил и социальных групп, имеющих полярные общественные интересы. В культуре всегда диалектически соседствуют традиция и инновация; в развитии языка — надперсональный язык и индивидуальная речь, синхрония и диахрония, в психике — осознаваемые и неосознаваемые, логические и внелогические компоненты. В биологии организм являет диалектику наследственности и изменчивости, ассимиляции и диссимиляции веществ. В физике мы вынуждены анализировать диалектику вещества и поля, волны и кор-

11 – 7712

пускулы, массы и ускорения. Неудивительно, что механизмы возникновения, развития и разрешения многообразных видов противоречий в бытии и познании с той поры становятся предметом дальнейших исследований не только в разных философских традициях (от марксизма до неогегельянства, от экзистенциализма до негативной диалектики Франкфуртской школы), но во всевозрастающей степени и в конкретных научных дисциплинах.

В настоящее время существуют многочисленные классификации противоречий в бытии и познании. Выделяются внешние и внутренние; формально-логические (от которых надо избавляться, ибо из них следует все, что угодно) и диалектические (которые надо всесторонне анализировать и конструктивно разрешать); основные и производные; антагонистические и неантагонистические противоречия и т.д. Однако главным в исследовании противоречий развития являются не классификации, которых может быть огромное количество, а прежде всего сами механизмы разрешения противоречий. Сформулируем в этой связи несколько ключевых тезисов относительно сущности и механизмов разрешения диалектических противоречий, опираясь на те результаты, которые были получены в различных диалектических исследованиях XX в.:

1. Под диалектическим противоречием следует понимать взаимодействие противоположных свойств, сторон, процессов в системе, которые выступают источником и движущей силой ее развития.

2. Противоречия действуют на всех структурных уровнях бытия как в его материальных, так и в духовных измерениях, причем нигде и никогда не существуют в единичном виде (разве что в голове познающего субъекта!), а представляют собой генетическое и функциональное единство, где разрешение одних противоречий может быть средством-основанием для разрешения других, более общих системных противоречий.

3. Диалектические противоречия могут разрешаться различными путями. Возможна победа одной из противоположностей над другой, что, впрочем, никогда не оставляет неизменной и саму победившую противоположность, ибо вся система переходит в новое качество. Типичный пример — победа в военном конфликте какой-то одной из сторон или победа медицины над какой-нибудь ранее неизлечимой болезнью. Другой весьма типичный способ разрешения противоречий — диалектическое снятие обеих сторон противоречия в рамках новой системы или нового качественного состояния системы, возникшей в результате разрешения противоречия. Борьба рабов и рабовладельцев завершилась крахом рабовладельческой системы и появ-

лением новых субъектов исторического творчества в рамках феодальных отношений. Волновая и корпускулярная теории света, долгое время боровшиеся друг с другом, оказались снятыми в рамках единой корпускулярно-волновой теории.

Однако одной из важнейших форм разрешения диалектических противоречий является опосредствование, гармоническое взаимопроникновение его сторон в каком-то третьем звене, объединяющем оба противоположных начала[1]. На важность разрешения противоречий через опосредствование обращал внимание еще Ф. Энгельс. «Диалектика, которая ...признает... наряду с «или-или» также «как то, так и другое» и опосредствует противоположности, — является единственным в высшей инстанции методом мышления, соответствующим нынешней стадии естествознания»[2], — писал он в своей знаменитой «Диалектике природы».

Такое опосредствование сторон противоречия означает не его разрешение-устранение, а развитие обеих его сторон, выявление тех потенциальных движущих сил, которые были заложены в исходном, непосредственном взаимодействии сторон противоречия.

Таково историческое противоречие между субъектом и объектом, которое, каждый раз разрешаясь в знании, тем не менее всякий раз воспроизводится на новом и более сложном уровне, требуя нового и более точного знания.

Таковы противоречия между обществом и природой, личностью и обществом, централизмом и местным самоуправлением в государстве; свободой и служением, долгом и склонностью в экзистенциальном бытии личности. Их нельзя разрешить путем победы одной стороны над другой, равно как и снятием их в рамках какого-то нового качества.

Такие подлинно движущие и конститутивные противоположности социального и экзистенциального бытия должны гармонично опоредствоваться, т.е. разрешаться в таких общественных формах, политических, государственных и экзистенциальных делах и решениях, где сохранение природы является экономически эффективной и социально значимой деятельностью; общество создает максимально благоприятные условия для общественно значимых видов труда, а не для обогащения олигархов и прохиндеев; государство прирастает силой и самобытностью своих регионов, а регионы чувствуют государ-

---

[1] В рамках советской философии идею опосредствования противоположностей развивал З.М. Оруджев. См.: *Кумпф Ф., Оруджев З.* Диалектическая логика. М., 1979.

[2] *Энгельс Ф.* Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 527—528.

ственную поддержку своих региональных творческих инициатив; человек свободно и сознательно служит каким-то высшим целям и находит такое дело долга, которое соответствует его личным экзистенциальным склонностям. Это как бы вечные и творческие — «божественные» (смысл такого термина станет ясным чуть ниже) — противоречия бытия, заставляющие и общество, и личность восходить вверх по ступеням совершенствования.

4. Опосредствование противоположностей заключается не только в появлении конкретных (материальных или идеальных) третьих членов, в которых сочетались бы характеристики обеих противоположных сторон. Важный эвристический смысл идеи опосредствования диалектических противоречий состоит в том, что функцию третьего члена часто выполняет другое диалектическое противоречие, разрешение (или неразрешение) которого способствует (или препятствует) разрешению основного противоречия.

Таким образом, опосредствование сторон противоречия другим противоречием — ключ к пониманию их системного действия в качестве движущей силы развития. Приведем соответствующий пример. Так, существует объективное и всеобщее противоречие между общенациональными и частно-корпоративными интересами в сфере экономической жизни. Понятно, что на уровне законодательных органов и исполнительной власти должны быть найдены такие общегосударственные юридические, политические и хозяйственные формы его опосредствования, которые бы гармонизировали и синтезировали эти интересы. Однако такое опосредствование навсегда получит только бумажное решение, если это всеобщее и движущее противоречие социального и экономического бытия не будет разрешено-опоредствовано на уровне десятков, сотен и тысяч своих особенных форм в различных отраслях производства, на вполне конкретных фабриках и фирмах. Это означает, что в сфере всеобщего противоречия оказывается практически каждый живой и экзистирующий субъект социального творчества, а целостная система его разрешения может быть представлена в виде огромного ветвящегося древа противоречий, где всеобщее, преломляясь в особенном, определяет единичное, но, в свою очередь, зависит от разрешения этих особенных и единичных противоречий.

5. Существует особый класс противоречий, который С.С. Аверинцев в свое время точно назвал «*дьявольскими дилеммами*». В противовес этим «дьявольским дилеммам» мы и назвали вышеприведенные движущие противоречия бытия «*божественными*».

Свой термин С.С. Аверинцев ввел, анализируя знаменитую дилемму Ф.М. Достоевского о том, «стоит ли всеобщая гармония человече-

ства слезинки хотя бы только одного замученного ребенка». К такому же типу «дьявольских дилемм» относится также вопрос: «Кого надо больше любить — жену или мать?» Существует и более прозаический вариант «дьявольской дилеммы»: «Что предпочесть: сохранение девственно чистой природы Горного Алтая с низким уровнем благосостояния его населения или же экономический расцвет региона через строительство ГЭС на реке Катунь, но с неизбежным ущербом природе?» Эти дилеммы потому и названы дьявольскими, что словно бы сам сатана подталкивает нас к совершению рокового выбора, хотя выбирать-то здесь ни в коем случае нельзя. Любой односторонний выбор будет безнравственным и разрушительным. Здесь нужно или устранить порочные условия, приведшие к возникновению «дьявольских дилемм», или радикально изменить неверную исходную точку зрения.

Подводя итог анализу диалектических противоречий и путей их разрешения, подчеркнем творческий характер диалектики, отсутствие в ней раз и навсегда данных решений. Все, что было изложено выше, лишь общая диалектическая схема[1], а вот ее приложение и наполнение — это уже бесконечный процесс, ибо никакие скачки и противоречия, никакие отрицания никогда не повторяются буквально, а каждый раз требуют самостоятельного творческого анализа и волевых усилий познающей и действующей личности.

Заканчивая наш обзор диалектической теории развития, остановимся на графическом символе, которым часто иллюстрируют сущность всей диалектики. Имеется в виду символ раскручивающейся спирали. Закон отрицания отрицания, определяющий архитектонику развития, так иногда и именуют «закон спиралевидного развития». Спираль — вообще одна из самых распространенных структур в природе: от двойной спирали ДНК до спиральной формы галактик. Применительно же к диалектической теории разворачивающаяся спираль как нельзя лучше иллюстрирует синтетический характер диалектики, органически снимающей все остальные концепции развития, т.е. сохраняющей их позитивные и устраняющей негативные черты.

В самом деле, спираль синтезирует теории круговорота, ибо в ней присутствует круг, и теории линейного развития, ибо в ней есть несомненная поступательная направленность. Одновременно в ней есть и определенный возврат назад, к прежнему качеству, т.е. отображен и момент регресса. Наконец, каждый оборот спирали, надстраивающийся над предыдущим с пустым пространством между витками, весьма точно схватывает рациональные моменты эмерджентной концепции. Однако

[1] Кстати, никак не претендующая на полноту.

само движение спиральной линии непрерывно, т.е. вполне учитывает здравые моменты эволюционистского подхода к развитию. Что касается супранатуралистической теории развития В.С. Соловьева и Н.О. Лосского, то достаточно придать восходящей спирали конусообразный характер, чтобы мы получили как бы платоновский наглядный эйдос этой модели развития. Впрочем, носит ли мировое развитие именно такой характер или иной, на этот вопрос мы предоставим возможность ответить тем, кто придет после нас.

Для нас же гораздо важнее то, что законы диалектики и ее категориальный аппарат в целом являются важной частью мировой и отечественной философской культуры. Они образуют своеобразный понятийный каркас, позволяющий нам диалектически и целостно смотреть на мир, не допуская огульных отрицаний и не впадая при этом в догматизацию каких-то положений. Диалектика помогает нам творчески осмысливать движущие противоречия бытия и не становиться жертвой «дьявольских дилемм». Она, наконец, советует не абсолютизировать достигнутого сегодня знания, ибо завтра мы обязательно познаем нечто принципиально новое. И в данном случае даже неважно, строится ли такое понимание на идеалистической основе, когда мир выступает в качестве инобытия абсолютного духа, как это было у Гегеля, и когда данные законы были лишь законами саморазвития понятия, или же на материалистической основе, когда законы диалектики трактуются как общефилософские законы самой материальной действительности. И в том, и в другом случае ценность и эффективность диалектического подхода нисколько не утрачивается. Напротив, это лишь подтверждает богатство диалектического взгляда на мир, где целостность достигается лишь соединением противоположностей и их прогрессивным опосредствованием.

## § 6. Детерминизм и индетерминизм

Перед философами всех времен и народов всегда вставал важнейший онтологический вопрос, без которого нельзя было построить цельного и рационального мировоззрения: является ли бытие неким упорядоченным образованием или же мир предстает не как целостный Космос, а как стихийный хаос? Уже во всех мифологиях этот мотив борьбы хаоса и Космоса, божественного порядка и стихийного беспорядка мира звучит весьма отчетливо. В сущности, архаический миф и ритуал ставят своей главной задачей поддержание мирового порядка и защиту его от натиска хаотических стихий и энергий. Особую роль здесь иг-

рают оппозиции центра и периферии, верха и низа, где с первыми частями оппозиций связываются светоносные и гармоничные, а с нижними — темные и хаотичные начала мирового бытия. В тех пространственно-временных рамках, которые отвоеваны у мирового хаоса, господствует универсальный детерминизм, всеобщая связность и возможность взаимного превращения вещей: лягушка здесь может стать царевной, герой способен в мгновение ока перенестись за тысячи километров, попасть на девятое небо или в царство мертвых. В мифе вещи и животные говорят, природа чувствует и живет, все связано со всем неразрывными чудесными нитями и все значимо, ибо за каждым мельчайшим явлением бытия таится великий и целостный вселенский смысл. Вот как описывает П.А. Флоренский это целостное архаическое видение мира, сохраняющееся еще и впоследствии в рамках народной культуры: «Вся природа одушевлена, вся жива, в целом и в частях. Все связано тайными узами между собою, все дышит вместе друг с другом. Враждебные и благотворные воздействия идут со всех сторон. Ничто не бездейственно: но, однако, все действия и взаимо-действия вещей-существ-душ имеют в основе род телепатии, изнутри-действующее, симпатическое сродство. Энергии вещей втекают в другие вещи, и каждая живет во всех, и все — в одной»[1]. П.А. Флоренский отмечает, что это живое мифологическое видение полноты и связности мира во многом утрачивается в последующей рационалистической традиции. Суть этой рационалистической детерминистской программы, противостоящей детерминизму мифа, совершенно отчетливо выражена уже Демокритом: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости»[2].

Философский и научный детерминизм любое явление рассматривает как результат действия некоторых причин, приведших к его возникновению, так же как и само это явление может исследоваться в качестве причины других явлений. При этом философские позиции здесь могут значительно отличаться друг от друга, особенно когда речь заходит о предельных основаниях обусловленности мира. У одних философов существование мира связано с естественными причинами, у других творцами его являются Бог или Мировой Разум. И даже если сам Бог в силу своей трансцендентности пребывает вне действия принципов детерминизма, тем не менее сотворенный им мир таковым с необходимостью подчиняется. В противном случае ни о Боге, ни о мире вообще нельзя было бы ничего рационально помыс-

---

[1] *Флоренский П.А.*, священник. Соч.: В 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С.151.

[2] Цит. по: *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981. С.188.

лить и внятно сказать. При этом, конечно, в религиозной картине мира обязательно присутствует чудо, неизъяснимое произволение Божие, вторгающееся в привычный порядок вещей. Однако и само это Божественное вторжение нельзя признать недетерминированным, ибо в нем, по учению теологов и религиозных философов, всегда есть высший смысл и целесообразность. Исключением здесь является теологическая позиция К. Тертуллиана с его «верую, потому что абсурдно», да философский окказионализм Н. Мальбранша, где все события в мире оказываются скрытыми актами Божественной воли.

Таким образом, любая, будь то идеалистическая или материалистическая, философская система, построенная на принципах рационального объяснения бытия, с необходимостью признает закономерный характер всеобщей обусловленности явлений и процессов в мире. Даже индетерминизм[1], который рассматривается в качестве альтернативы детерминизму, реально, как правило, либо базируется на отрицании какой-то одной характеристики детерминизма, например причинных связей, либо считает, что данный принцип не имеет всеобщего объективного характера. Последовательных индетерминистов в истории философии было немного. Кроме Тертуллиана и Мальбранша к ним можно отнести Шопенгауэра, Э. Гартмана, Ф. Ницще, да и то с известными оговорками, а также скептико-софистическую античную традицию. Современное постмодернистское умонастроение также можно в целом квалифицировать как индетерминистское. Своеобразный вариант индетерминизма, где не отрицается закономерная упорядоченность бытия, развивает Н.О. Лосский. Для него в мире нет никакой объективной внешней детерминации (это иллюзия познающей науки), а есть только свободные акты выбора многочисленными монадами траекторий своей личной эволюции. Эти акты свободного выбора осуществляются ими на основе объективно сущего идеального слоя мирового бытия[2], содержащего логические, математические и номологические зависимости, определяющие жизнь мирового целого.

Чаще же всего отрицание объективного характера связей и взаимовлияний проводится относительно общественных процессов и человеческого бытия, связанного со свободным выбором. Такая позиция прослеживается уже у Канта: для него в природе господствуют жесткие и необходимые связи (правда, привносимые туда конструктивной деятельностью нашего рассудка), а человеческое поведение — область свободного выбора и внутреннего морального законодательства. Близ-

[1] См.: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Диалектический материализм. М., 1987. С. 276.
[2] См.: *Лосский Н.О.* Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.

кая разновидность индетерминизма свойственна В. Виндельбанду, который в «Свободе воли» жестко разводит причинное теоретическое объяснение природных процессов и свободное волеизлияние личности, совершающей акты выбора и оценки. Индетерминизм во взглядах на общественную жизнь проявляется у Т. Карлейля и Н.К. Михайловского, в интерпретации культуры и духовных феноменов — у Н.А. Бердяева. Последний вводит представление об Ungrund — темной бездне бытия — источнике человеческой свободы наряду с Божественным порядком. Вне причинных и иных детерминистических сетей оказывается экзистенция в построениях Ж.П. Сартра и К. Ясперса. О человеческой свободе мы еще поговорим ниже.

Однако индетерминизм подпитывается не только со стороны философских изысканий, но и структурами научного дискурса, особенно начиная с последней четверти XIX в. В качестве его источников следует указать на стохастические процессы в термодинамике, на принцип неопределенности в квантовой механике, причем в интерпретации Копенгагенской школы прямо использован этот термин. В биологической же науке источником индетерминистских идей служит непредсказуемый характер мутаций, в современной синергетике — особая роль хаоса в процессах самоорганизации.

Однако нигде индетерминистская установка не приобретает в науке жесткого характера. Везде можно скорее говорить о диалектическом расширении принципа детерминизма и окончательном научном преодолении той его метафизической разновидности, которая получила название лапласовского детерминизма — по имени его крупнейшего и авторитетнейшего теоретика П. Лапласа.

Лапласовский детерминизм в качестве своего философского прообраза имеет детерминизм демокритовского типа, однако вызывается к жизни не натурфилософскими размышлениями, а реальной практикой науки XVII—XVIII столетий, развивающейся под знаком безусловного господства классической механики Ньютона. К отличительны чертам лапласовского детерминизма относятся:

- сведения всего многообразия связей бытия (и, соответственно, форм детерминации) к причинно-следственным связям;
- утверждение, что любое следствие порождается одной-единственной причиной, что получило название «монокаузализма»;
- отрицание случайных явлений и связей в природе и отождествление случайности с тем, необходимой причины чего мы не знаем;
- понимание свободы как познанной необходимости.

Самым большим недостатком лапласовского детерминизма является неизбежно вытекающий из него фатализм, ибо, если все явления

и события однозначно и необходимо определены прошлыми причинами, тогда ни о какой свободе выбора в настоящий момент времени не может быть и речи. Мы абсолютно жестко преддетерминированы в своем поведении. Однако этот неприемлемый для нашего нравственного и творческого сознания вывод не единственный недостаток лапласовского детерминизма. В нем есть один парадокс, который был подмечен еще в античности противниками демокритовского детерминизма[1]. Если в мире все необходимо, то отсюда следует, что все в мире одновременно и абсолютно случайно, ибо никакой разницы между ежедневным движением солнца по небосклону и, например, грязным куском бумаги, гонимым порывом ветра, не существует. Это равно необходимые, но, значит, и равно случайные события, между которыми невозможно установить онтологической разницы. В результате мир лишается глубины и иерархичности, а значит, и смысла, превращаясь в механическую мешанину причин и следствий. В сущности, здесь совершается одна принципиальная ошибка — из абсолютно верной посылки, что нет беспричинных явлений, делается ложный вывод, что эта причина действует с необходимостью.

Последующие научная и философская традиции опровергли все вышеприведенные пункты лапласовского детерминизма. Это тот редкий случай в истории, когда случилось почти полное отрицание системы прежних идей. Большую роль в таком опровержении сыграли органицистские идеи Лейбница и Гёте, диалектический подход к проблемам детерминизма в немецкой классической философии и в марксизме, а также философские индетерминистские представления второй половины XIX — начала XX в. вкупе с теми научными фактами, которые мы приводили выше. Сегодня можно говорить о качественно новом, диалектическом понимании принципа детерминизма, существенно обогащенного умеренными индетерминистскими идеями. Главное в нем — взгляд на мир как на многоуровневую развивающуюся целостность, где не только есть место для человеческой свободы и творчества, но последние должны быть признаны важнейшим детерминирующим фактором существования и эволюции этой целостности, по крайней мере ее земного фрагмента. К специфическим чертам современной детерминистской установки может быть отнесено:

1. Признание объективного характера случайных связей в природе и обществе, которые не могут быть противопоставлены необходимым связям, а образуют с ними неразрывное диалектическое единство. Ха-

[1] Оппоненты говорили, что «Демокрит считает причиной распорядка во (всем) сущем случай» (цит. по: *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 189.

ос и неопределенность являются атрибутами самого бытия и выступают объективной онтологической основой человеческой индивидуации, свободы и творчества, хотя в них же коренятся возможности безмерности и произвола.

2. Понятие «детерминизм» шире понятия «причинность», так как сюда включаются непричинные типы обусловливания. В качестве примера непричинного обусловливания можно указать на другие типы связей (или форм детерминации), существующих в мире, а именно на функциональную, системную и целевую детерминацию. По поводу количества и качества форм детерминации в мире среди авторов разных философских школ существуют разночтения. Одна из самых подробных типологий, полезных даже в плане критического рассмотрения, дана канадским философом М. Бунге[1].

3. Разные формы детерминации имеют разное значение на разных уровнях мирового бытия. Так, значение целевой детерминации возрастает от уровня к уровню и приобретает особое значение в человеческом существовании и в обществе. Функциональные и системные связи начинают играть особую конструктивную роль на уровне биологических систем.

4. Один и тот же тип связей проявляется по-разному в разных слоях мирового бытия. Характер его действия на каждом более высоком слое становится все более сложным и опосредствованным другими типами связей. Так, на уровне общественных процессов системная детерминация не может быть оторвана от многочисленных функциональных зависимостей, определяющих взаимодействие элементов в системе, а также от причинных и ценностно-целевых детерминант.

5. Причинные связи, как главные в мировом бытии, носят нелинейный (ветвящийся и вероятностный) характер и, рассмотренные в единстве с другими формами детерминации, требуют *нелинейной — сценарной — логики научного мышления*[2] *как современного варианта проявления диалектического мышления.*

---

[1] См.: *Бунге М.* Причинность. Место принципа причинности в современной науке. М., 1962.

[2] Огромную роль в становлении нелинейной логики современного научного мышления сыграло формирование аппарата нелинейной математики, позволяющей анализировать и просчитывать различные варианты развития («ветвления») событий, исходя из характера переплетающихся факторов, действующих в настоящий момент времени. Многие теоретические обобщения синергетики являются прямым следствием математических нелинейных моделей.

## § 7. Основные детерминационные связи и категории детерминизма

Мы не будем здесь детально описывать различные формы детерминации. Целевую и системную детерминацию мы уже отчасти разбирали на предыдущих страницах. Дадим ниже лишь краткую характеристику причинных и функциональных связей, а также ряда категориальных пар, описывающих важнейшие качественные и количественные свойства различных типов связей[1].

Понятие *причинных связей* является центральным в детерминизме и выступает как «генетическая связь между явлениями, при которой одно явление, называемое причиной, при наличии определенных условий с необходимостью порождает, вызывает к жизни другое явление, называемое следствием»[2]. Главным признаком причинных взаимосвязей выступает порождающий характер причины по отношению к наступающему следствию и то, что причинно-следственные отношения реализуются в определенной пространственной и временной непрерывности. Переносимые вещество, энергия или информация изменяются при взаимодействии с другим объектом, что служит фактором возникновения новых явлений и предметов. Соответственно, на разных уровнях бытия существенное значение имеет качественная и количественная специфика информации, скорость ее передачи и характер воспринимающего объекта. Отсюда вытекает понимание многообразия типов причинной связи и, соответственно, форм детерминации.

При возникновении любого явления действует комплекс причин, которые получили название условий, хотя среди них всегда можно выделить главную причину, которую иногда именует «специфицирующей причиной». Однако даже при наличии главной причины и всего комплекса условий следствие все же может не наступать. Для этого нужен своеобразный «спусковой крючок» причинной цепи под названием «повод». Его сознательный поиск или, наоборот, устранение — важнейший элемент человеческого бытия, будь то политика с поиском поводов к войне или к заключению мира, сфера социальных или бытовых отношений. Поиск причин и условий возникновения каких-то явлений и событий — главная задача любой науки. Причинное объяснение как важнейший элемент рационального бытия человека проти-

---

[1] Все категории, о которых речь пойдет ниже, получили обстоятельную разработку в советской марксистской философии. Таким из них, как необходимость и вероятность, посвящены десятки монографий. Этот материал изложен и в учебниках, в том числе в уже не раз упоминавшихся учебниках соавторов А.В. Панина и П.В. Алексеева.

[2] *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 1997. С. 406.

востоит иррациональному поиску знамений, вере в приметы и прочим суевериям, которыми, увы, так богато бытие современного человека.

Важнейшим типом связей является также *функциональная (или корреляционная)* связь предметов. Здесь нет отношений субстанциального порождения, а есть взаимная корреляция и взаимовлияние предметов. Может быть временная корреляция типа ритмической смены дня и ночи, годовых, двенадцатилетних, шестидесятилетних, шестисотлетних и прочих циклов. Может быть пространственная корреляция типа отношений симметрии. Весьма важное значение имеют корреляционные зависимости внутри какой-то системы, например общение студентов внутри студенческой группы; коррелятивная двигательная активность рук человека; взаимная корреляция различных частей генома и т.д.

Наиболее наглядное и вместе с тем точное воплощение функциональная зависимость получает в математике типа математической зависимости $y = f(x)$. Здесь задан общий логико-математический принцип разворачивания множества единичных значений ряда и одновременно корреляции между этими значениями. Вот что писал по поводу функциональных отношений в научном познании один из теоретиков неокантианства — Э. Кассирер: «Против логики родового понятия, стоящей ... под знаком и господством понятия о субстанции, выдвигается логика математического понятия функции. Но область применения этой формы логики можно искать не в одной лишь сфере математики. Скорее можно утверждать, что проблема перебрасывается немедленно и в область познания природы, ибо понятие о функции содержит в себе всеобщую схему и образец, по которому создалось современное понятие о природе в его прогрессивном историческом развитии»[1]. Действительно, масса законов в различных науках устанавливает важные функциональные зависимости, например, между падением атмосферного давления и близостью непогоды; ростом температуры тела и заболеванием; возрастанием количества разводов и общим социальным неблагополучием социума. Огромное значение имеют функциональные связи при проектировании и создании технических устройств, а также контроле за их деятельностью. Функциональный, а не причинный характер носит взаимодействие между мозгом и психикой, физическим «телом» символа и его идеальным значением. Функциональное объяснение при этом не противостоит причинному (субстанциальному) объяснению, как думалось

---

[1] *Кассирер Э.* Познание и действительность. (Понятие о субстанции, понятие о функции.) СПб., 1912. С. 34.

Э. Кассиреру[1], а органически дополняет последнее в рамках диалектического, нелинейного подхода к процессам детерминации в целом.

Этот широкий и постоянно развивающийся детерминистский подход к анализу любых явлений действительности составляет важную часть уже отмеченной нами особой диалектической культуры мышления и философской рефлексии в целом. Дальнейшая диалектическая конкретизация принципа детерминизма и его органическое сращение с принципом развития осуществляются через систему парных категорий, имеющих давнюю традицию философского осмысления и отражающих находящиеся в единстве противоречивые стороны и тенденции бытия.

**Категории детерминизма.** Анализ мы начнем с категории «*закон*». С одной стороны, все закономерное всегда противостоит всему хаотичному и бессистемному, а в предельном случае и *беззаконному*, когда порядок сознательно разрушается ложно и порочно ориентированной свободной волей человека. Соответственно, под законом в самом широком и абстрактном смысле понимается существенная, устойчивая и повторяющаяся связь явлений и процессов в мире. *Законы* могут быть самыми различными и отличаться друг от друга по степени общности (от наиболее общих философских до конкретно-эмпирических), по сферам действия (законы неорганической и органической природы, социальные и психологические законы), по качеству детерминационных отношений (статистические или динамические) и т.д. Правда, в строгом смысле слова в мире ничто в точности не повторяется, а уж в сфере живых организмов, общественной и духовной жизни человека тем более. Это, однако, вовсе не дает нам оснований, подобно Канту, жестко разделять природную естественную необходимость и человеческое свободное поведение. Законы природного бытия, как показывает современная наука, носят вероятностный характер и могут претерпевать эволюционные изменения, а в человеческом духовном существовании есть свой порядок и своя внутренняя устойчивая логика.

Более того, как мы отмечали выше, сегодня есть все основания считать, что природные, социальные и духовные законы представляют собой грани проявления единых диалектических закономерностей развития, в чем нас все больше убеждают современные научные результаты из самых разных областей знания. Другое дело, что законы духовной жизни, во-первых, проявляют общемировые закономерности наиболее просто, зримо и полно, ибо все высшее делает простым и

---

[1] См.: *Иванов А.В.* Философская судьба Э. Кассирера // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. № 2. 1990.

явным то, что носит скрытый и сложный характер на низших уровнях существования; во-вторых, эти законы касаются каждой неповторимой человеческой судьбы и имеют живое личностное измерение, а стало быть, носят даже не столько *за-конный* (внешний, находящийся за кругом существования), сколько *ис-конный* — внутренний и интимный — характер, коренящийся в самых глубинах человеческого существа. В этом плане нельзя не признать и определенной правоты Канта, что есть сфера внутренней исконной детерминации, связанной с автономным нравственным выбором и свободой жизненного самоопределения человека. Это сфера ценностной жизни и ценностной детерминации. В этом смысле у категории «закон» есть как бы два бинарных полюса: низший, где закон противостоит всему неупорядоченному и беззаконному, и высший полюс, где внешняя детерминация противостоит исконной, внутренней, связанной со свободным ценностным выбором и целеполаганием.

Философские категории *необходимости и случайности* характеризуют степень жесткости и безальтернативности детерминационных отношений в мире. С одной стороны, причинная, функциональная, системная формы обусловленности базируются на необходимости наступления тех или иных следствий, событий, корреляционных эффектов и т.д. С другой стороны, в мире всегда присутствует фактор случайности. В истории философии это приводило к прямо противоположным концепциям: либо создавались философские системы, в которых абсолютизировалась роль необходимости (типа лапласовского детерминизма), а случайность рассматривалась как выражение конкретно-исторической непознанности объектов. Либо, напротив, абсолютизировалась роль случайности и спонтанности появления вещей и событий в мире, что вело к отрицанию детерминизма в мире и, как следствие, к отрицанию его познаваемости.

С диалектических позиций случайность и необходимость взаимосвязаны и представляют собой две стороны одного процесса развития. Развитие не носит однолинейного характера, оно осуществляется в реальном мире, и на него могут воздействовать как внутренние причины, так и внешние обстоятельства. В этом плане можно было бы сказать, что наличие случайности в мире необходимо. Без этого нет свободы и свободного исконного выбора. Без случайности бытие приобретает фаталистический и статичный, а в конечном счете и самопротиворечивый характер. Так, уже Гегель отмечал, что данные категории нельзя мыслить друг без друга, они предполагают другу друга. Любой процесс развития, выступая как необходимый, т.е. подчиняющийся законам, реально осуществляется через массу случайных от-

клонений. Таким образом, необходимость означает, что обусловленное законами событие обязательно наступит, его «нельзя обойти», а случайность — это «нечто такое, что может быть и может также и не быть, может быть тем или иным... Преодоление этого случайного есть вообще... задача познания»[1].

Случайность определяет время и форму проявления событий, отражает фактор неоднозначности и многофакторности развития, которое выступает как целый спектр возможностей и вариантов реализации каких-то всеобщих и необходимых закономерностей.

Что же касается экзистенциальной диалектики необходимости и случайности, то следование каким-то необходимым нравственным принципам подразумевает умение творчески применить их в каждой конкретной ситуации, т.е. брать поправки на случайный характер обстоятельств и характер людей, с которыми тебя сводит жизнь. Подобное поведение как раз и свидетельствует, что принципы у человека достойные, а сам он мудр и наделен диалектическим разумом.

Категории *возможности и действительности* затрагивают еще один важный аспект диалектики мирового бытия. Действительность — это все то, что нас окружает, то что уже существует, или как отмечал Гегель, это «наличное бытие объекта». Можно сказать, что это актуальное бытие. Возможность же — это потенциальное бытие, т.е. нечто еще не реализовавшееся, не сбывшееся. Это некоторая тенденция развития, которая может реализоваться, а может и не реализоваться. Возможность и действительность взаимосвязаны. С одной стороны, действительность содержит в себе самые разнообразные возможности развития того или иного процесса, его потенциальное будущее. С другой стороны, сама действительность есть результат реализации одной из возможностей. Количественная оценка возможности осуществления случайных событий связана с категорией вероятности как своеобразной меры возможности, когда мы можем ожидать наступления того или иного события и формах его проявления с определенной долей вероятности. Категория возможности всегда связана с целевой детерминацией, представляя собой набор целей, определяющих траектории изменения настоящего. Чем отдаленнее будущее, тем шире спектр открывающихся возможностей, а чем будущее ближе, тем спектр этих возможностей у́же.

Обсуждение нереализовавшихся возможностей беспредметно, ибо случившееся невозможно изменить. Оно имеет какой-то рациональный смысл только в плане неповторения прошлых ошибок. Вместе с

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 318.

тем систематический и трезвый анализ перспектив реализации будущих возможностей — важнейшее условие развития настоящего в нужном и желательном для нас русле.

В своем антропологическом измерении эта диалектическая пара категорий также весьма важна. К примеру, возраст человека — это отнюдь не только его биологическая характеристика. Известно, что могут быть люди пожилые, но производящие впечатление удивительной душевной молодости и свежести. И наоборот, встречаются молодые люди, напоминающие духовных стариков, лишенные всякой энергии и дерзания. Одной из причин этого является то, что у духовно здоровых людей всегда есть спектр притягательных возможностей, к реализации которых он устремлен. Завтра для него всегда лучше, чем вчера. У человека с потухшим взором жизнь превращается в сплошное унылое настоящее. Он закрыт для живительных ветров будущего и, соответственно, для самообновления.

Человек, открытый новым возможностям и не смиряющийся с окружающей действительностью, проявляет тем самым и одну из фундаментальных черт свободы. К анализу этого сложнейшего понятия мы теперь и переходим. В сущности, все обсуждение проблем детерминизма и так постоянно выводило нас на эту важнейшую метафизическую категорию, столь значимую для человеческого бытия.

## Вопросы и задания

1. Как проявляются принципы развития и детерминизма в диалектике бытия?
2. Проведите сравнительный анализ идеалистической и материалистической диалектики развития.
3. Охарактеризуйте особенности и действие закона отрицания отрицания.
4. Расскажите о действии закона перехода количественных изменений в качественные в природе и обществе.
5. Почему закон взаимодействия противоположностей (в марксизме — единства и борьбы противоположностей) в диамате именовали «ядром» диалектики?
6. В чем существенное различие детерминизма и индетерминизма?
7. Дайте характеристику основных категорий детерминизма.

## Литература

*Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. М., 1997.

*Бунге М.* Причинность. Место принципа причинности в современной науке. М., 1962.

*Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // Соч. Т. IV. М., 1959.

*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974.

Диалектика отрицания. М., 1983.

*Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Синергетика как новое мировидение // Вопросы философии. 1992. № 12.

*Кумпф Ф., Оруджев Э.М.* Диалектическая логика. М., 1979.

*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20.

Философия Гегеля и современность. М., 1973.

## Глава 6. Свобода и ее бытийные измерения

### § 1. Сущность и грани свободы

Безусловная ценность свободы признается всеми людьми. Гораздо сложнее определить, чем она является по самому своему существу: спектр мнений здесь колеблется в диапазоне от наивного «что хочу, то и делаю» до знаменитой «познанной необходимости». Ситуация осложняется еще и тем, что о свободе публично высказываются в основном политики и журналисты — люди, зачастую не только слабо знающие вопрос, но и лично далеко не свободные. Не случайно поэтому разговоры о свободе в лучшем случае сводятся к ее политическим аспектам; те, в свою очередь, к свободе устного и печатного слова, а последняя нередко отождествляется со свободой журналиста писать все, что ему заблагорассудится. Любые же покушения на абсолютную свободу прессы расцениваются не иначе как тоталитарные покушения на свободу как таковую.

Поэтому так важно вновь и вновь возвращаться к философско-метафизическому осмыслению сущности свободы и природе ее так называемых превращенных (или иллюзорных) форм, иначе этим великим словом и впредь будут прикрываться ситуации, со свободой никак не совместимые. Еще Э. Кассирер, анализируя фашистскую мифологию, проницательно заметил: «Свобода представляет собой один из самых неясных и противоречивых терминов не только в философии, но и в политике. Как только мы начинаем размышлять о свободе... то тут же оказываемся в запутанном лабиринте метафизических проблем и антиномий. Что же касается политической свободы, то все знают, что это один из самых общеупотребительных и вводящих

в заблуждение лозунгов. Все политические партии стремятся убедить нас, что именно они являются подлинными представителями и «рулевыми» свободы. При этом они всегда определяют этот термин специфически и используют его в своекорыстных интересах»[1].

Учитывая обширную литературу по проблеме свободы, мы, конечно, можем не освещать все ее нюансы и аспекты, равно как и не претендовать на сколь-нибудь полное теоретическое решение вопроса о природе свободы. Поэтому мы ставим здесь перед собой двоякую цель.

Во-первых, дать синтетическое определение категории свободы, наглядно продемонстрировав эвристические и методологические возможности диалектического метода, о чем много писали на предыдущих страницах. Здесь диалектическое движение мысли должно вскрыть существенные стороны исследуемого объекта, двигаясь от его наиболее абстрактных к конкретным свойствам, от периферии к центру, ничего при этом не теряя из предыдущего содержания, но каждый раз обогащая наше понимание каким-нибудь новым аспектом понятия свободы.

Во-вторых, учитывая неразрывную связь проблемы свободы и с экзистенциальным, и с социальным, и с политическим измерением человеческого бытия, мы постараемся быть предельно актуальными и даже политизированными. Есть философские проблемы, даже в метафизике и в онтологии, где невозможно рассуждать отвлеченно. Здесь с необходимостью рождается тот тип знания, которое выдающийся русский мыслитель С.Л. Франк назвал «живым знанием»: «Своеобразие такого живого знания в том и состоит, что в нем уничтожается противоположность между предметом и знанием о нем: знать что-либо в этом смысле и значит не что иное, как быть тем, что знаешь, или жить его собственной жизнью»[2]. Представления человека о свободе (точно так же как его представления о творчестве, любви, истине и благе) относятся именно к такому типу знания. В силу этого онтологический ракурс анализа свободы будет соседствовать у нас и с познавательными, и с аксиологическими аспектами свободы.

Сразу отметим, что нами принимается тезис об объективных онтологических основаниях свободы в виде случайных и хаотичных явлений в мире. Их наличие и значимость в процессах развития детально обосновывает современная синергетика. Никакой фатализм и предопределенность невозможны даже на уровне микромира, не говоря уж о социальном и творческом бытии человека. Всегда и везде есть выбор

---

[1] *Кассирер Э.* Техника современных политических мифов // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1990. № 2.

[2] *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 362.

и разные пути, которые может избрать свободная воля человека. Понятию свободы мы и постараемся дать здесь систематическое теоретическое определение, синтезировав различные грани (аспекты) свободы, которые обыкновенно слабо разделяют при ее анализе. Между тем это служит источником многочисленных путаниц.

## § 2. Опыт диалектического определения: свобода и ее иное

Дабы правильно уяснить суть какого-либо объекта, процесса или понятия, надо сначала указать на то, чем они не являются, т.е. на их иное, говоря диалектическим языком Гегеля. Применительно к интересующему нас феномену свободы это означает, что мы должны ответить на вопрос: «А что является абсолютной противоположностью, иным свободы?» Такое первичное отрицательное определение призвано очертить внешнюю границу того, что входит во внутреннюю смысловую область изучаемого явления.

Казалось бы, ответ очевиден: полной противоположностью свободы является необходимость. Все споры испокон веков по преимуществу и ведутся вокруг того, как совместить необходимость и свободу. Однако это не совсем верная оппозиция, а точнее, как мы увидим далее, совсем неверная. Здесь элементарно спутаны категориальные пары. Необходимости противостоит случайность, а со свободой необходимость — при адекватном понимании того и другого феномена — вполне совместима. Например, человек свободно избирает какой-то путь и говорит: «Я не мог поступить иначе». Здесь как раз отсутствие альтернативности в выборе, сознательная внутренняя необходимость совершить именно этот, а не какой-нибудь другой поступок служат свидетельством подлинной свободы выбора и подлинно свободной воли. Чем выше уровень нравственного сознания и ответственности личности, чем тщательнее продуманы мотивы ее поступков, чем, наконец, яснее осознает она цели своей личной жизни, тем как раз более необходимый характер носят акты ее свободного выбора.

Поэтому нужно искать какой-то иной, более ясный противоположный полюс человеческой свободы. Логично в этой связи предположить, что его существование должно быть связано со слоем бытия, отличным от человеческого, но не настолько отличным, чтобы не иметь с ним зримых пересечений. Этот слой должен быть в чем-то фундаментально тождественен человеческому, образуя его ближайшую внешнюю границу, но при этом и отличаться от него по существенным параметрам.

С этих позиций ближе всего человеку мир животных, особенно человекообразные обезьяны, отличающиеся сложными формами поведения. При этом необходимо отметить, что свободная воля и свободный выбор являются атрибутами собственно человеческого сознательного существования, ибо любое животное всегда приспосабливается к миру и живет *в соответствии с прошлой целесообразностью*. В его генотипе закодировано появление органов и черт поведения, необходимых для выживания в соответствующих природных условиях. Если эта прошлая целесообразность перестает соответствовать нынешним требованиям окружающей среды, то наступает смерть отдельной особи, а в предельном случае и всего вида.

Даже у человекообразных обезьян — высших представителей отряда приматов — наступает кризис адаптивного поведения, если условия внешней среды серьезно расходятся с исторически отобранными стереотипами и схемами их поведения. Здесь еще нет никакой свободы в собственном смысле слова, сколь бы поразительно сложным и гибким ни было подчас поведение животных. Они не могут целенаправленно изменить ни оснований собственного поведения, ни условий среды своего обитания.

*Сущностью же человеческого бытия как раз является отрицание прошлой целесообразности*, ибо человек остается человеком до той поры, покуда способен активно изменять как собственную жизнь, так и социальные условия своего существования. С этих позиций не только неверен, но порочен тезис, что задача воспитания — научить человека свободно адаптироваться к изменяющимся условиям социальной среды. Он должен-де научиться быстро менять социальные роли. Но процесс социализации и социальной адаптации — разные вещи. Через культ социальной адаптации можно воспитать лишь социального конформиста и приспособленца, причем в качестве предельного случая духовная смерть свободной личности возможна и при продолжающейся биологической жизни, когда у нее не остается никакого духовного стержня, никаких моральных принципов и никакого индивидуального лица — одна маска, личина, которую она без конца меняет в зависимости от изменения внешних условий.

Такую животную конформистскую всеядность ни в коем случае нельзя путать со свободной открытостью миру. Духовно открытый миру человек свободно соизмеряет свои принципы и ценности с чужими принципами и ценностями, а если и готов изменить собственные, подвергнуть их свободному отрицанию, то без всяких утилитарных условий и расчетов и часто даже вопреки своим материальным и карьерным интересам. В предельном случае свободный человек даже может

пожертвовать собственной жизнью ради общего блага. Но какое отношение к свободе имеет конформист, думающий только о собственных интересах и готовый на предательство ради сохранения собственной жизни или ради денег? Или разве можно назвать свободным обывателя, безропотно принимающего все правила навязываемой ему «социальной игры» и наивно верящий во все, что ему говорят власть предержащие? Разве свободен инертный лентяй, не желающий и пальцем пошевелить, чтобы избавиться от недостатков и хоть что-то изменить в самом себе в лучшую сторону? Разве свободен предприниматель, который мирится с криминальным беспределом, царящим в сфере бизнеса? Его можно по-человечески понять, но назвать его свободным человеком невозможно. *Таким образом, свобода несовместима с понятием адаптации, душевной инертностью и социальным приспособленчеством.*

Ну а существуют ли какие-то объективные границы отрицания прошлой целесообразности? Безусловно. Можно говорить о такой превращенной форме свободы, как иррациональное, *безмерное отрицание* прошлой целесообразности. Это абсолютная противоположность установке на адаптацию к социальной среде, но она столь же тупиковая по своей сути. Ее крайними точками выступают самоубийство индивида (вспомним образ Кириллова из романа «Бесы» Достоевского) или самоубийство всего общества в результате ядерной войны либо экологической катастрофы. Здесь отрицанию подвергается жизнь как таковая, а значит, уничтожается естественный фундамент человеческой свободы. Это не следует путать с самопожертвованием ради общего блага, ибо последнее как раз направлено на сохранение жизни путем отрицания своей собственной. Герой, павший за Родину, олицетворяет вершины свободного исполнения долга; самоубийца — беглец с поля жизненной борьбы.

Показательно, что социальный конформизм и приспособленчество всегда провоцируют волюнтаристский *произвол*, создавая для него питательную почву. Волюнтарист не приспосабливается, он, наоборот, насильственно приспосабливает других под свои цели и нужды. Известно, что твоя свобода кончается там, где начинается нос другого человека. Об этой естественной границе свободного действия волюнтарист обыкновенно забывает. Конформист и волюнтарист взаимопредполагают друг друга, хотя оба не могут быть названы свободными людьми. Один — по причине иррационального бездействия, а второй — по причине иррационального эгоизма деятельности, отрицающей целесообразные и проверенные историей взаимоотношения между людьми. Таким образом, свобода противостоит рабскому конформистскому смирению, а на противоположном полюсе — волюнтаристскому произволу.

Поэтому мы можем утверждать, что *свобода есть всегда рациональное*, т.е. ответственное, исповедующее принцип благоговения перед жизнью, чужой свободной личностью и культурой, *отрицание прошлой целесообразности*. Дух обновления и личного, и социального бытия не может преступать естественных границ свободного человеческого действия, ибо за этим начинаются смерть и абсолютный хаос.

## § 3. Этическое измерение свободы

Однако человек, вроде бы и не подрывая в целом основы своего природного, социального и индивидуального бытия, может отрицать прошлую целесообразность исключительно ради удовлетворения собственных телесных вожделений или в своекорыстных, частных интересах.

Так, потребитель (обжора-сластолюбец, лентяй, развратник или мещанин, погрязший в погоне за вещами) рабски приносит жизнь своего духа в жертву низшим плотским влечениям. Эгоист сознательно или бессознательно удовлетворяет свои прихоти и достигает своих корыстных целей за счет свободы и интересов других людей. Волюнтарист, о чем мы писали чуть выше, приносит в жертву своей жажде власти не только свободу и достоинство, но зачастую и жизнь других людей. Но имеют ли жизни потребителя, эгоиста и властолюбца какое-то отношение к подлинной свободе? По-видимому, нет. Все они — рабы, марионетки своих низменных страстей и эгоистических вожделений. Из этого примера становится ясным следующее.

Подлинная свобода всегда имеет *этическое измерение* и подразумевает целесообразное отрицание прежде всего собственных низменных страстей и импульсов. Она несовместима с распущенностью и эгоизмом. Напротив, по-настоящему свободный человек всегда имеет представление о подлинной иерархии ценностей, никогда не подчиняет духовное телесному, а свои личные интересы не удовлетворяет за счет общества. *Свобода неотделима от понятия общего блага*. Кстати, подлинные личные интересы никогда за счет интересов общественных и не могут удовлетворяться — это самый зримый критерий ложных целей и ценностей индивида. И наоборот, истинные общественные интересы никогда не могут удовлетворяться за счет свободы и достоинства отдельной личности.

Следовательно, можно конкретизировать данное выше определение: *подлинная свобода есть рациональное отрицание прошлой целесообразности во имя общественно значимых целей*.

Только те действия, которые не посягают на чужие свободу и достоинство, а, напротив, способствуют (или по крайней мере не наносят ущерб) благу и личному совершенствованию других членов общества, можно назвать подлинно свободными. Это может быть экономическая, политическая или какая-нибудь любая иная деятельность, чьи цели удовлетворяют рациональные материальные и социальные потребности людей, а также их духовные потребности.

При этом свободным никак нельзя назвать спекулянта-финансиста или предпринимателя, озабоченного обогащением любыми средствами и готового продать покупателю негодный товар. Нельзя также назвать свободными и тех, чье производство (пусть и самое высококачественное) удовлетворяет иррационально-разрушительные (типа курения) или порочные (типа издания порнографической продукции) потребности; как нельзя назвать свободным политика-лгуна, не брезгующего никакой ложью, дабы взобраться и удержаться на верхушке политической авансцены, или политика-лоббиста, выдающего интересы частной фирмы или отдельного ведомства за общенародные. Не имеет никакого отношения к свободе и журналист, оправдывающий или поэтизирующий человеческие пороки, а также виды деятельности, их удовлетворяющие.

*Свобода абсолютно несовместима с аморальностью: ложью, корыстью, разгулом телесных похотей, властолюбием и эгоизмом во всех его проявлениях.*

Вместе с тем если понимать общественно значимые цели в самом широком смысле, то свободным следует признать человека, занимающегося личным самовоспитанием и нравственным совершенствованием. Победа над собой, отрицание своих слабостей, эгоизма, невежества есть всегда общественно значимые, а отнюдь не индивидуалистические действия. Жизнь такого человека может стать образцом для творческого жизнеустроения других людей, особенно для только что вступающих в жизнь. Разве судьбы выдающихся подвижников духа — деятелей религии, искусства, науки — не являют собой вдохновляющий пример мужественного восхождения по спирали духовного и нравственного совершенствования?

*Не потакание телесным прихотям, а духовная победа над своей низшей природой; не эгоистический произвол и корысть, а ответственное служение общему благу — таковы атрибуты свободы в самом высоком смысле этого слова.* Потому-то свобода и является не роскошью, а тяжелым бременем для личности, как справедливо подчеркивают экзистенциалисты. Она завоевывается тяжелым трудом, порой в страданиях и испытаниях, и никогда не дается человеку просто так. О свободе легко го-

ворить, но быть по-настоящему свободным человеком очень трудно. Отсюда вытекает еще одна — *познавательная* — грань свободы.

## § 4. Познавательный аспект свободы

Известно определение свободы, которое восходит еще к Спинозе и Гегелю. Оно гласит, что свобода — это познанная необходимость. В таком ее истолковании есть глубочайший смысл и правда. В самом деле, разве может считаться невежда свободным человеком? Ясное дело, что нет, ибо его ожидания всегда будут расходиться с полученными результатами, а жизнь — жестоко щелкать по носу, поскольку *есть объективные законы природы и социума, с которыми по-настоящему свободный и мудрый человек — в отличие от самоуверенного глупца — вынужден считаться в своем отрицании прошлой целесообразности.*

Здесь, кстати, человека подстерегает еще одна превращенная форма свободы, которую можно назвать *рабством иллюзорных целей.* Отрицание прошлой целесообразности, осуществляемое вроде бы даже во имя блага других людей, может обернуться горьким и кровавым насилием «идеального замысла» над действительностью, если этот идеал научно-рационально не обоснован и исторически не оправдан. Разве коммунизм — царство всеобщей справедливости и братства — можно построить из-под палки, когда сознание людей для этого не готово? И разве «демократические» реформы начала 90-х гг. XX в., сломавшие хребет отечественному производителю, не были именно таким невежественным насилием монетаристского образа экономики над реальностью отечественного хозяйства, имеющего свою глубокую специфику по сравнению с экономикой Запада?[1] Любой революционер — не важно, одет ли он в кожанку коммуниста или в смокинг демократа — всегда не сверяет свои абстракции с логикой жизни, а, напротив, стремится жизнь втиснуть в прокрустово ложе своих иллюзорных схем и догм. Отсюда и рождается тот кровавый революционный произвол, которым полна история России XX в.

Рабство иллюзорных целей возможно и в индивидуальном бытии, когда человек, утрачивая реальную самооценку, превращается в марионетку фантомов собственного сознания. Он зачастую бывает слишком нетерпелив, торопясь без достаточных на то оснований пере-

---

[1] Об эконом-географических особенностях евразийского хозяйства, совершенно проигнорированных при проведении в нашей стране рыночных «реформ», см. в прекрасной кн.: *Паршев А.П.* Почему Россия не Америка? М., 2000.

прыгнуть через ступеньки собственной судьбы, бездумно порывает со своим прошлым или привычным социальным окружением. К примеру, человек возомнил себя талантливым писателем, певцом или художником и приносит в жертву этой своей иллюзорной цели и покой, и достоинство, и финансовое благополучие. Погоня за мнимым идеалом оказывается здесь трагедией и для самого человека, и для окружающих. Особенно тягостным для ближних бывает страстное стремление человека сделать их такими, какими он желает видеть их, причем здесь и немедленно. При этом непомерные требования к миру и окружающим людям чаще всего уживаются с явно заниженными требованиями личности к самой себе.

Словом, рабство не согласующихся с действительностью представлений, целей и идеалов многогранно, но именно оно создает опаснейшие иллюзии свободы и приводит к насилию над общественной жизнью и своей собственной судьбой.

Поэтому мы можем уточнить дефиницию свободы, дополнив, что она есть *рациональное и ответственное отрицание прошлой целесообразности во имя общественно значимых, продуманных и исторически оправданных целей.* Под историей здесь понимается время и индивидуального, и социального бытия.

## § 5. Экзистенциальное измерение свободы

До сих пор мы рассматривали свободу в единстве ее социального и личностного измерения, теперь же есть смысл обратиться к собственно личностному (или экзистенциальному) аспекту свободы. Он, конечно, тесно связан со всеми выделенными выше аспектами свободы, особенно с этическим. Мы выделяем его специально, чтобы подчеркнуть особый внутренний характер мирочувствования, присущий свободному человеку.

Для начала зададимся следующим, сугубо кантовским вопросом: можно ли говорить о свободе личности, если она активно участвует в социальном преобразовании действительности и даже вроде бы себя самой (зарядку человек делает, много читает и т.д.) в соответствии с гуманными и исторически оправданными идеалами, но воспринимает цели и мотивы своей деятельности не как глубоко личностные и близкие ей, а скорее как внешнюю принудительную силу, с которой надо считаться и под которую надо подстраиваться, дабы не причинить себе вреда?

Очевидно, что даже в идеальном и сверхсправедливом обществе люди не могут считаться подлинно свободными, если посвящают жизнь

тому, к чему не питают внутренней склонности, или тем более лицемерно агитируют за то, что внутренне терпеть не могут. Последний случай — это, быть может, наихудшая и самая разрушительная ипостась конформистски-рабского существования, ибо в качестве предельного случая порождает феномен сознательного социального приспособленчества и карьеризма. Пассивно и некритически адаптирующийся к социальным условиям конформист или искренний эгоист хотя бы потенциально могут стать свободными людьми. Раб же, который ненавидит то, что он делает, но при этом изощренно и целеустремленно подстраивается под требования социального окружения, есть раб в квадрате, ибо нет ничего более противного духу свободы, чем мыслить иначе, чем действовать, и действовать иначе, чем мыслить.

Из людей с таким «подпольным» существованием души рождаются самые отвратительные предатели. Такими рабскими типажами просто-таки переполнена наша недавняя история. Они, кстати, всегда громче всех кричат о необходимости свободы и о своих прежних страданиях при отсутствии оной. При этом такие люди всегда ухитряются держаться близ сытных кормушек. Но даже если бывший предатель наконец-то говорит то, что он думает на самом деле и что соответствует его внутреннему самоопределению, нет никаких гарантий, что завтра он снова не предаст. Примеры с двойным и даже тройным предательством также встречаются в нашей ближайшей истории.

*Человек, не имеющий к свободе вообще никакого отношения, — это именно предатель*, ибо в предателе удивительным образом сочетаются все черты рабского существования. Он эгоистичен и тщеславен, сласто- и сребролюбив, бессердечен и лжив. Вся его жизнь — сплошное разыгрывание театральной роли. Лица у предателя нет — одна личина. Кстати, актерство в жизни — отличительная черта порочных и рабских натур. Оно свойственно не только предателям и карьеристам, но и многим тиранам, начиная с Нерона и кончая Гитлером.

По-настоящему же свободный человек всегда старается действовать в соответствии со своими убеждениями и принципами. У него есть понятие не только о долге, но и о чести. И не просто о чести, но и о совести как высшей форме моральной регуляции, когда человеком движет не страх и не стыд перед другими, а стыд перед самим собой, когда его слова и дела расходятся с внутренними моральными, политическими и другими императивами. С экзистенциальной точки зрения у свободного человека есть лицо, которое он не прячет, но которое боится потерять.

Подытоживая анализ столь важного — личностного (или экзистенциального) — измерения свободы, можно констатировать: *свобода*

*есть рациональное и ответственное отрицание прошлой целесообразности во имя общественно значимых, продуманных и исторически оправданных целей, осуществляемое в соответствии с внутренним самоопределением личности.*

В отличие от предателя, у которого нет твердого ценностного фундамента существования, свободный человек готов пойти за свои убеждения на эшафот, а если он в них раскаялся, то будет молча, в одиночестве переживать и изживать свои заблуждения.

Теперь можно перейти к рассмотрению наиболее часто анализируемых политических и экономических аспектов свободы.

## § 6. Политические и экономические аспекты свободы

Несомненен факт, что свобода человека подразумевает свободу его *политического существования.* Тирания и тоталитаризм несовместимы с человеческим достоинством. В обществе должны быть и свобода политического волеизлияния, и свобода слова, и экономические свободы. Однако здесь следует развеять ряд устойчивых мифологем.

Во-первых, вопреки обывательской точке зрения демократические свободы вовсе не сводятся к свободе слова и к свободе опускания в урну бюллетеней для голосования за альтернативных кандидатов. Подлинное народовластие и, соответственно, политическая свобода подразумевают куда как более серьезные вещи, а именно:

1) полноту и объективность информации не только о кандидатах на властные должности, но прежде всего о положении дел в стране и регионе; политическая свобода неотделима от социальной правды, а несведущий (или тем более обманутый) человек не может совершить истинного политического выбора;

2) избрание достойнейших людей страны на властные должности, ибо править в обществе должны самые свободные, ответственные и умные люди, а не властолюбцы, карьеристы или прохиндеи;

3) возможность постоянного и действенного контроля за избранными лицами со стороны общества; увы, ни одно из этих формальных требований подлинно свободного государственно-политического устройства полностью не выполняется в современных демократиях, в том числе и западных.

Информированность избирателей и, соответственно, результаты их голосования в существенной мере контролируются СМИ, причем чем дальше, тем в более беззастенчивой форме манипулирующими их сознанием. Возможность баллотироваться на государственные посты в

подавляющем числе случаев определяется не умом и талантами и уж совсем не нравственным уровнем политика, а величиной его денежного мешка. Контроль снизу за государственными органами и избранными депутатами остается во многом благим пожеланием, ибо всегда может быть блокирован бюрократической анонимностью принимаемых решений, ссылками на профессиональную некомпетентность проверяющих или соображениями национальной безопасности. Думается, что утверждение подлинных демократических политических свобод — это еще дело будущего.

Во-вторых, если даже представить себе, что все вышеизложенные требования политической демократической свободы в обществе тщательно соблюдены, то ведь голосовать-то за власть и контролировать ее будут живые люди! Поэтому если не выполняются все перечисленные выше — моральные, познавательные и личностные — требования к свободному человеческому поведению, то никакие (даже самые совершенные) условия свободного политического выбора не избавят погрязшее в предрассудках и эгоистических вожделениях сознание от ложного волеизлияния. Им всегда умело сманипулируют, его купят или же ему лукаво польстят.

Не может быть политически свободного общества, если населяющие его граждане эгоистичны, сребролюбивы, тщеславны или невежественны, т.е. внутренне не свободны. *Иными словами, не политическая свобода — гарант свободного человеческого бытия, а свободное человеческое бытие и просвещенное сознание — гарант подлинной политической свободы.*

Это не означает, что не следует бороться за демократические ценности, но их следует правильно (в духе изложенных выше аспектов) понимать и ясно осознавать, что свободно мыслящим и действующим может быть и человек в так называемом тоталитарном обществе; а номинально свободный «демократический» человек может отличаться самой что ни на есть рабской психологией.

С учетом всех сделанных выше оговорок о политических аспектах свободы есть смысл еще несколько уточнить ее интегральную дефиницию: свобода есть рациональное и ответственное отрицание прошлой целесообразности во имя общественно значимых, продуманных и исторически оправданных целей, осуществляемое в соответствии с внутренним самоопределением личности в условиях подлинного политического народовластия.

С последним не имеют ничего общего не только тоталитарные, но и олигархические политико-правовые режимы. Несовместимость олигархии со свободой и моралью в обществе прекрасно понимал еще великий Платон, писавший в диалоге «Государство»:

«Разве не в таком соотношении находятся богатство и добродетель, что, положи их на разные чаши весов, и одно всегда будет перевешивать другое?

— Конечно.

— Раз в государстве почитают богатство и богачей, значит, там меньше ценятся добродетель и ее обладатели»[1].

Здесь мы вынуждены перейти к анализу *экономических аспектов свободы*, вокруг которых также накопилось достаточно много недоразумений.

Сегодня часто можно услышать, что частная собственность дает экономическую свободу, а свобода экономическая — необходимое условие свободы политической и личной. Подобные рассуждения — типичный образец современной мифологии. Прежде всего сразу возникает целый спектр недоуменных вопросов.

Во-первых, если свободен только частный собственник, то как быть со свободой государственных служащих и наемных рабочих, которых в любом современном обществе большинство? Они что — рабы по определению?

Во-вторых, разве коррупция и бесстыдное лоббирование своих частных интересов, которые может позволить себе только собственник (индивидуальный или коллективный), не подрывают самые основы свободы? Когда покупают прессу, голоса депутатов и избирателей, то разве не являются в равной мере рабами и те, кто покупает, и те, кто продается?

В-третьих, разве страсть к обладанию собственностью не была всегда связана в истории с обманом, насилием и предательством? Достаточно вспомнить европейский грабеж колоний, причины всех революций и войн; наконец, нынешнюю эксплуатацию развивающихся стран государствами так называемого «золотого миллиарда», чтобы убедиться: собственность скорее превращает людей в марионеток золотого тельца, разъединяет их и потворствует разгулу низменных страстей души, нежели выступает гарантом свободы![2] Можно вспомнить и художественные образы — бальзаковского Гобсека и гоголевского Плюшкина. Мировая литература как-то удивительно бедна на образы свободных и гуманных собственников.

Это, естественно, не исключает того, что по-настоящему свободным и ответственным человеком может быть богач, коль скоро он исповедует духовные ценности и вкладывает деньги в социально полез-

---

[1] *Платон.* Соч. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 364.

[2] Блестящая критика ориентации на обладание, а не на свободное человеческое бытие дана в кн.: *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990.

ные дела; а бедняк, напротив, может обладать самым рабским сознанием, если мучительно завидует богачу и мечтает занять его место под солнцем. Все это заставляет признать, что *с экономической точки зрения свободен только такой человек, который не привязан (ни в мысли, ни в жизни) к собственности и к материальным богатствам, а рассматривает их всего лишь как средства достижения каких-то общественно значимых и исторически оправданных целей во всех тех смыслах, которые рассматривались выше.*

Подытоживая наш краткий анализ свободы, необходимо отметить, быть может, самую важную и сложную ее характеристику: любая попытка теоретического определения свободы будет принципиально неполна и ущербна, ибо несоизмерима с бесконечной сложностью реальной жизни и веером возможностей, которые она открывает перед человеком. Прошлая целесообразность (если только это не целесообразность вечных ценностей человеческого бытия), безусловно, должна быть подвергнута рациональному отрицанию, но когда, во имя чего и в каких формах — на эти вопросы будет каждый раз заново отвечать каждый конкретный человек в конкретных личностных и социально-политических ситуациях, не имеющих идентичных исторических прецедентов, где будет действовать индивидуальная свободная человеческая воля. А это значит, что мы обречены на вечный спор о природе и границах подлинной свободы, втайне не желая, да и не будучи в силах поставить в нем успокоительную точку.

## Вопросы и задания

1. Раскройте содержание категории «свобода» и ее роль в жизни человека.
2. Охарактеризуйте этические аспекты свободы.
3. В чем проявляется экзистенциальный аспект свободы?
4. Как соотносятся свобода воли и демократия?
5. Что обеспечивает экономическую свободу человека в общества?

## Литература

*Дробницкий О.Г.* Понятие морали. М., 1974.

*Кассирер Э.* Техника современных политических мифов // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1990. № 2.

*Лосский Н.О.* Свобода воли // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.

*Макрс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20.

*Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990.

# Глава 7. Пространство и время

## § 1. Становление мифологических представлений о пространстве и времени

Пространство и время всегда интересовали людей. Данные феномены были экзистенциально близки человеку, ибо он непосредственно жил в них, но одновременно они выступали для него и некой внешней силой, которой он не мог противостоять. Неслучайно их рациональное понимание остается одной из сложнейших проблем вплоть до наших дней. Не всегда представления о пространстве и времени так сильно зависели от физико-геометрических знаний, как это характерно для современного сознания, что дает повод задуматься о том, а не являются ли они таким же преходящим моментом исторического развития, который, возможно, будет вскоре преодолен? И не рано ли мы отбросили те представления о пространстве и времени, которые господствовали в более древние периоды человеческой истории? Поэтому для лучшего понимания пространства и времени как важнейших феноменов человеческой культуры и существенных характеристик нашего личного бытия необходимо вспомнить и проанализировать те представления о них, которые существовали в прошлом.

Одним из важнейших атрибутов бытия всегда выступало пространство. Человек всегда живет в нем, осознавая свою зависимость от таких его характеристик, как размеры, границы, объемы. Он измеряет эти размеры, он преодолевает границы, он заполняет объемы, т.е. он сосуществует с пространством.

Мифологическое пространство, в которое изначально был погружен человек и представления о котором ему никогда не удавалось изжить полностью, обладает целым рядом важных свойств, на которых необходимо специально остановиться.

В архаичной модели мира *пространство одухотворено и разнородно*. Это не хаос и не пустота. Оно всегда заполнено вещами. В этом смысле мифологическое пространство всегда противостоит хаосу. Одновременно оно и не физическая характеристика бытия, а живое, пульсирующее и упорядочивающее мир начало, тогда как хаос является образованием, в котором порядок еще отсутствует. Это некоторая причина, из которой далее будут возникать различные свойства бытия.

Поэтому если мы сравним различные «мифы творения», то во всех увидим процесс постепенного оформления Хаоса, его переход из неоформленного состояния в пространство, как нечто оформленное. Так,

например, в пеласгических мифах из Хаоса возникает «Эвринома, богиня всего сущего», которая обнаруживает, что ей не на что опереться, поэтому она отделяет небо от моря, положив начало оформлению пространства. В олимпийском мифе творения из Хаоса возникает мать-Земля. У Гесиода в его философском мифе творения все *происходит* от союза Темноты и Хаоса[1]. Таким образом, *пространство* возникает как упорядочивание хаоса посредством его заполнения различными существами, растениями, животными, богами и т.д. Это особым образом организованная совокупность объектов и процессов.

Для мифологического пространства характерно *свойство* спирального *развертывания* по отношению к особому мировому центру как некой точке, «через которую как бы проходит стрела развития, ось разворота»[2]. Такое значение сохраняется и в современном языке, в частности в русском, где пространство ассоциируется с понятиями, обозначающими «расширение», «простирание», «рост». В отечественной традиции пространство также устойчиво связывается с открытостью, отсутствием границ, с тем, что выражается емким полисемантичным словом «воля». Эту филологическую связь понятия пространства (и времени) с особенностями их восприятия в различных культурах использует, например, Г. Гачев для построения концепции «национальных вариантов» образов пространства и времени[3].

Кроме того, пространство развертывается организованно, закономерно. Оно состоит из частей, *упорядоченных определенным образом*. Поэтому познание пространства изначально основано на двух противоположных операциях — анализе (членении) и синтезе (соединении). В мифологическом сознании это реализуется в виде особых принципов. Например, в годовом ритуале расчленения жертвы (образ старого мира) и затем собирания в единое целое ее отдельных частей на стыке старого и нового годов[4] фиксируется распадение этого старого мира (пространственно-временного континуума) и переход к новому[5]. Одновременно этот же момент лежит в основе более позднего понимания «относительно однородного и равного самому себе в своих частях пространства»[6], что, в свою очередь, приводит к идее его измерения. Однако основной характеристикой мифологического про-

[1] См.: *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции. М., 1992. С. 5—23.

[2] *Топоров В.Н.* Пространство// Мифы народов мира: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 340.

[3] См.: *Гачев Г.* Наука и национальные культуры. Ростов н/Д., 1992.

[4] Что характерно для многих культур и сохраняется в снятом виде также и в убранстве сегодняшнего новогоднего стола.

[5] См.: *Топоров В.Н.* Пространство. С. 341.

[6] Там же.

странства все же считается разнородность и прерывность, т.е. в первую очередь его качественная расчлененность, а не количественная гомогенность.

Не случайно в архаическом сознании для пространства характерна *культурная значимость места*, в котором может оказаться человек. Центр пространства — это всегда место особой сакральной ценности. Внутри географического пространства оно ритуально обозначается некими особыми знаками, например камнем[1], храмом или крестом. Периферия пространства — это зона опасности, которую в сказках и мифах, отражающих указанное понимание, должен преодолеть герой. Иногда это даже место вне пространства (в неком хаосе), что фиксируется в выражениях «иди туда, не знаю куда». Победа над этим местом и злыми силами обозначает факт освоения пространства, т.е. «приобщение его космизированному и организованному "культурному" пространству»[2].

Такое понимание в снятом виде сохраняется и в наше время. Достаточно указать на особого рода ритуальные культурные пространства, где наше поведение должно подчиняться фиксированным требованиям и традициям. Так, на кладбище недопустимы смех и танцы, а в дружеской праздничной компании на лоне природы, наоборот, странно выглядит кислое и угрюмое выражение лиц. Здесь культурное качество пространства задает и определенное качество наших внутренних переживаний, и определенное качество поведения, хотя чисто физически или геометрически данные фрагменты земного пространства ничем не отличаются от иных его участков.

Еще одним важным свойством архаических представлений о пространственном устройстве бытия служит его не только «горизонтальная», но и «вертикальная» стратификация. Практически во всех мировых мифологических системах пространство делится на подземное, земное и небесное, где живут души усопших людей и темные существа подземного мира, связанные с хаосом и смертью; смертные люди; бессмертные боги. Каждое из этих трех вертикальных пространств, наряду с общими свойствами (оппозиция центра и периферии, динамичность, качественность), имеет и свои особенности. Пространство подземного мира в целом враждебно и чуждо для человека, земное — обыденно и привычно, а надземное — всегда чудесно и благодатно. Траектория движения вниз всегда пространственно неблагоприятна и вынужденна, направление же вверх, напротив, желанно и благоприятно.

[1] Вроде вещего камня на пересечении дорог. Этот мотив явственно присутствует, например, в русских былинах.

[2] *Топоров В.Н.* Пространство. С. 341.

Наконец, важнейшим свойством мифологического пространства выступает то, что оно не *отделено от времени*, образуя с ним особое единство, обозначаемое как «хронотоп». К примеру, в надземном мире время течет медленнее, чем в земном, словно приближаясь к вечности. В силу этого герой мифа может узнать там о своей грядущей судьбе и будущих событиях земного плана. Несколько дней, проведенных там, могут равняться земному году и даже десятилетиям.

Подводя некоторый итог, можно сказать, что пространство в мифологическую эпоху трактовалось не как физическая характеристика бытия, а как своеобразное космическое место, в котором развертывалась мировая трагедия борющихся друг с другом богов, персонифицированных добрых и злых сил природы, людей, животных и растений. Это было вместилище всех предметов и событий, жизнь которых была в пространстве определенным образом упорядочена и подчинена общим закономерностям. Это был образ прежде всего культурного пространства, которое было иерархически упорядочено и качественно разнородно, а потому и его отдельные места были наполнены специфическими смыслами и значениями для человека. Отсюда позже появится знаменитый шекспировский образ мира как театра, на сцене которого разыгрывается бесконечная трагедия жизни, а люди выступают как актеры.

От времени человек ощущал в древности еще большую зависимость, так как с ним было связано понимание смерти: остановки как его индивидуального времени, так и неизбежного исчезновения всего, что для него было значимо и дорого в мире: от родных и близких до любимых вещей. Человек имманентно жил в этом времени и боялся его. В древнегреческой мифологии Крон, один из сыновей-титанов Урана, по наущению матери, мстившей за сброшенных в Тартар сыновей-киклопов, восстает против отца и оскопляет его серпом. Последнее дает возможность позже трактовать имя «Крон как Chronos — «отец-время» с его неумолимым серпом»[1]. Этот образ неумолимости серпа времени как всесокрушающей силы, перед которой ничто не может устоять, прочно входит в человеческую культуру. Крон получает власть над Землей, зная, однако, по предсказаниям, что его должен свергнуть один из сыновей. Тогда он пожирает всех сыновей, но одного из них — Зевса — удается спрятать. Зевс в конце концов побеждает Крона, и эта победа имела столь огромное значение, что трактуется как начало нового времени, времени царствования олимпийцев.

---

[1] *Грейвс Р.* Мифы Древней Греции. М., 1992. С. 24—25.

Таким образом, время в архаическом мифологическом сознании — это прежде всего некоторое «первовремя», которое отождествляется с «прасобытиями», своеобразными кирпичиками мифической модели мира[1]. Это придает времени особый сакральный характер со своим внутренним смыслом и значением, которые требуют особой расшифровки. Позже указанные «первокирпичики» времени преобразуются в сознании человека в представления о начальной эпохе, которая может конкретизироваться противоположным образом: либо как «золотой век», либо как изначальный хаос.

Мифическое время обладает свойством линейности. Оно первично разворачивается из нулевой точки, из момента творения мира. До времени первотворения не было и самого времени[2], «но эта модель постепенно... перерастает в другую — циклическую модель времени»[3]. Свойство цикличности (повторяемости) времени, подпитываясь повседневным бытом и практикой хозяйственной деятельности (суточные, месячные, сезонные, годовые, двенадцатилетние и прочие циклы), постепенно глубоко закрепляется в сознании человека и фиксируется в различного рода календарных и сезонных ритуальных праздниках, основанных на воспроизведении событий мифического прошлого, поддерживающих порядок и гармонию мирового целого.

Таким образом, подводя некоторые итоги мифологическим представлениям о пространстве и времени, мы получаем далеко не тривиальные выводы, которые не позволяют данные представления рассматривать как порождения примитивного сознания. Особенно это относится к пониманию тесной взаимосвязи пространства и времени, цикличности и линейности в существовании мира. Пространственно-временной континуум в мифологическом сознании выступает как основной параметр устройства Космоса. В Космосе имеются особого рода сакральные точки (места), которые представляют собой центры мира. В образно-метафорической форме это суть точки «начала во

---

[1] См.: *Мелетинский Е.М.* Время мифическое// Мифы народов мира: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 252—253.

[2] Этот мотив наиболее отчетливо звучит в знаменитом ведийском «Гимне о сотворении мира»:

Не было ни смерти, ни бессмертия тогда,
Не было ни признака дня (или) ночи,
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него.

Цит. по: *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980. С.45.

[3] *Мелетинский Е.М.* Время мифическое // Мифы народов мира: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 253.

времени, т.е. времени творения, воспроизводимого в главном годовом ритуале, соответственно, сакрально отмеченных точек пространства — "святынь", "священных мест" и времени — "священных дней", "праздников"»[1].

Иначе говоря, изначальный хаос упорядочивается посредством исходных пространственно-временных отношений и основанных на них структурообразующих ритуальных действиях. Все это определяет причинные схемы мирового развития посредством некой меры, «которой все соответствует и которой все определяется, мирового закона типа ṛta в Древней Индии, Дике или логоса у древних греков, Маат у древних египтян и т.п.»[2].

Мы не случайно уделили столь большое внимание мифологическим взглядам на пространство и время. Господство физических моделей скрыло от нас тот факт, что человек имел когда-то совсем другие пространственно-временные представления. Они, как показывают современные научные исследования, содержали в себе глубокие интуитивные догадки и прозрения, истинность которых, конечно, уже на ином фактическом и концептуальном материале, наука подтверждает только сегодня.

Это позволяет твердо утверждать, что неверно судить о каких-то всеобщих проблемах и закономерностях мирового бытия с позиций только физической картины мира, которая, как оказывается, подвержена более резким и быстрым изменениям, чем общефилософские или даже мифические представления о мире. Для этого достаточно сопоставить современные физические теории и физический взгляд на мир XVIII в. Они разительно отличаются друг от друга, и особенно в понимании пространственно-временных отношений. Как это ни парадоксально, но архаический взгляд на них глубже, интереснее и эвристичнее для современного научного дискурса, нежели механистические научные модели времени и пространства.

Неудивительно, что, в силу своей принципиальной значимости для человека, категории пространства и времени с самого начала метафизических (и прежде всего онтологических) исканий философии оказываются на первом плане. Остаются они в центре философского внимания и по сию пору, породив целый вал соответствующей литературы. При этом никак нельзя сказать, что метафизические представления о времени и пространстве приобрели сегодня сколь-нибудь законченный характер. Скорее мы могли бы солидаризироваться с одним из класси-

---

[1] *Топоров В.Н.* Модель мира // Мифы народов мира: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 162.

[2] Там же.

ков их анализа — Аврелием Августином, который писал: «Что же такое время? Если никто меня о том не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю...»[1].

Указанные сложности в понимании категорий пространства и времени придают данной проблеме широкий комплексный характер. Поэтому философское понимание пространства и времени, с одной стороны, всегда сопряжено с развитием всего комплекса наук (а не одной только физики) и учитывает их позитивные результаты, а с другой — опирается на собственные теоретические наработки в русле целостного онтологического подхода к их истолкованию.

Многоаспектное содержание категорий пространства и времени и не утихающие вокруг этого научные и философско-онтологические споры говорят об очень важных фактах: во-первых, о том, насколько глубоко укоренены наши сегодняшние философские представления о бытии (и в том числе представления о пространстве и времени) в толще всей человеческой культуры, включая ее и рациональные, и внерациональные компоненты; во-вторых, о том, насколько тесно внутри самой философской онтологии переплетены проблемы философии природы, спекулятивной метафизики и антропологии. Как мы увидим ниже, специфическая пространственно-временная определенность свойственна и природным процессам, и культурному и духовно-экзистенциальному бытию человека.

## § 2. Основные истолкования пространства и времени

В философии и естествознании существовали самые разнообразные интерпретации данных структур бытия, поэтому мы выделим здесь лишь ключевые теоретические позиции[2].

**Пространство** понималось как:

- протяженная пустота, в которую включались все тела и которая от них не зависела (Демокрит, Эпикур, Ньютон);
- протяженность материи или эфира (Платон, Аристотель, Декарт, Спиноза, Ломоносов); форма бытия материи (Гольбах, Энгельс);
- порядок сосуществования и взаимного расположения объектов (Лейбниц, Лобачевский);

---

[1] *Августин Аврелий.* Исповедь. М., 1992. С. 167.

[2] См. более подробно об этом: *Мелюхин С.Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. С. 140—141, а также: *Молчанов Ю.Б.* Четыре концепции времени в философии и физике. М., 1977.

• «точечное» (дискретное), состоящее из далее неделимых элементов[1] (Пифагор, логико-математическую завершенность это понимание получает в теории множеств Кантора);

• бесконечно делимая «сплошность», протяженная «интервальность» (недискретность), не имеющая четких онтологических границ (элеаты, атомисты, Декарт);

• комплекс ощущений и опытных данных (Беркли, Мах) или как априорная форма чувственного созерцания (Кант).

**Время** трактовалось как:

• субстанция или самодовлеющая сущность, и с этим были связаны первоначальные исследования его метрических свойств (Фалес, Анаксимандр) и основы *субстанциальной* концепции времени;

• текучее, непрерывное и универсальное, тем самым закладывалась традиция *динамической* трактовки времени (Гераклит);

• неизменность времени, а видимая изменчивость — это особенность нашего чувственного восприятия мира, истинным же бытием обладает лишь вечное настоящее Бога (Парменид, возникновение *статической* концепции времени);

• статичное для мира идей, а для «неистинного» мира телесных вещей — динамичное и релятивное (есть прошлое, настоящее и будущее); эти основы *идеалистической реляционной трактовки времени* закладывает Платон (впоследствии также взгляды на время как на иное божественной вечности, как на эмпирическую длительность будут развиты Августином, Гегелем, в русской философии — С.Н. Булгаковым);

• длительность существования и мера изменений материи (Аристотель, Декарт, Гольбах) или форма бытия материи (Энгельс, Ленин), заложившие основы материалистического варианта реляционного подхода);

• абсолютная субстанциальная длительность, однородная для всей Вселенной и независимая ни от каких взаимодействий и движений вещей (классическая субстанциальная концепция Ньютона);

• относительное свойство феноменальных вещей, порядок последовательности событий (классический вариант реляционной концепции Лейбница);

• форма упорядочивания комплексов ощущений (Беркли, Юм, Мах) или априорная форма чувственного созерцания (Кант).

---

[1] См. глубокий анализ исторических взаимоотношений «точечной», основанной на понятии числа, и «интервальной», основанной на понятии бесконечно делимого «пространства», концепций в уже упоминавшейся работе П.А. Флоренского: *Флоренский П.А.*, священник. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 574—590.

Если попытаться среди вышеперечисленных программ исследования феноменов пространства и времени вычленить наиболее общие и ключевые, то можно назвать следующие фундаментальные теоретические альтернативы:

• точечная концепция пространства и времени;

• интервальная концепция пространства и времени;

• субстанциальная концепция пространства и времени, признающая их независимый от вещей характер или даже превращающая их в порождающие начала бытия;

• реляционная концепция пространства и времени, рассматривающая их как нечто производное от взаимодействия материальных вещей и процессов;

• субъективно-антропологическая концепция пространства и времени, связывающая их наличие только с бытием человека и его сознания;

• объективно-природная концепция, постулирующая их укорененность в объективном космическом бытии.

Все шесть программ (внутри каждой из них есть еще и свои собственные варианты) находятся между собой в достаточно сложных взаимоотношениях, и мы не будем заниматься здесь их комбинаторным метафизическим анализом. Укажем лишь, что, например, в рамках субстанциальной концепции могут развиваться и точечные (Дж. Бруно) и интервальные (Р. Декарт) взгляды на пространство и время, а объективно-природный подход к пространству и времени может быть как субстанциальным (И. Ньютон), так и реляционным (Х. Гюйгенс) и т.д.[1]. Вышеназванные диалектические оппозиции, действительно, являются фундаментальными для понимания природы пространства и времени.

Смеем предположить, что если когда-нибудь и будет создана единая синтетическая научно-философская теория пространства и времени, то она должна будет диалектически синтезировать (опосредствовать, как мы писали в предыдущей главе) эти противоположности. Самое удивительное здесь то, что все эти теоретические альтернативы были гениально схвачены уже Аристотелем в его четвертой книге «Физики», равно как и проблема соотношения конечного и бесконечного в пространственно-временных отношениях, проблема онтологического статуса прошлого и будущего (над чем потом будет размышлять Августин), соотношения времени и движения, времени и вечности и т.д.

---

[1] Спектр основных научных и философских подходов к пространству и времени в связи с различными трактовками материи в XVII—XVIII вв. обстоятельно проанализирован в монографии: *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987.

Не будет большим преувеличением сказать, перефразируя знаменитое утверждение А.Н. Уайтхеда о философии Платона, что все европейские споры о природе пространства и времени не более чем комментарии к Аристотелю.

Вот, к примеру, совершенно четкая фиксация проблемы диалектики «прерывности—непрерывности» и ее своеобразное интервально-диалектическое решение. «Время и непрерывно через «теперь», — пишет Аристотель, — и разделяется посредством «теперь»... В некотором отношении оно соответствует точке, так как точка и соединяет длину, и разделяет: она служит началом одного [отрезка] и концом другого. Но если брать ее в таком смысле, пользуясь одной точкой как двумя, то она необходимо остановится — если одна и та же точка будет началом и концом. А «теперь» вследствие движения перемещаемого тела всегда иное; следовательно, время есть число не в смысле [числа] одной и той же точки, поскольку она начало и конец, а скорее как края одной и той же линии...»[1].

А вот абсолютно точная фиксация Аристотелем диалектики субъективного и объективного применительно к проблеме существования времени, где потенциально скрыта возможность и чисто антропологических подходов в духе Юма или Канта: «Может возникнуть сомнение: будет ли в отсутствие души быть и время или нет? Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого... Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время, а разве (лишь) то, что есть как бы субстрат времени»[2].

Что касается дилеммы «субстанциальная — реляционная» концепции пространства и времени, то здесь Аристотель занимает в целом реляционные позиции, утверждая, что время — это число движения тел, где универсальную меру задает вечное движение звезд по небосводу, а пространство — это внешние границы движущихся и покоящихся тел. Ни о каком пустом и протяженном пространстве, как думал, в частности, Демокрит, говорить не приходится[3]. Здесь Аристотель наталкивается на парадокс: имеет ли какое-то место Вселенная, ведь ее не объемлет никакое внешнее тело и, стало быть, у нее нет никаких внешних границ? Аристотель вынужден сделать интересный диалектический вывод, что «Вселенная нигде не находится»[4], но зато все находится в

[1] *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 150.

[2] Там же. С. 157.

[3] Там же. С. 133.

[4] Там же.

ней. Это напоминает парадокс всеобщих законов развития, которые сами должны пребывать в неизменном состоянии.

Фундаментальная оппозиция «время и пространство как независимые начала»(субстанциальная концепция) и «время и пространство как нечто производное от взаимодействия движущихся тел» (реляционная концепция) получает свое всестороннее развитие и обоснование в последующие эпохи. Остановимся на ней подробнее, учитывая значимость этой дилеммы не только для философии, но и для науки.

**Субстанциальная концепция.** В научной модели мира начиная с Ньютона и Галилея время и пространство рассматриваются как особого рода сущности, как некоторые нетелесные субстанции, которые существуют сами по себе, независимо от других материальных объектов, но оказывают на них существенное влияние. Они представляют собой как бы вместилище тех материальных вещей, процессов и событий, которые происходят в мире. При этом время рассматривается как абсолютная длительность, а пространство — как абсолютная протяженность.

На данную трактовку пространства и времени опирался Ньютон при создании своей механики. Данная концепция превалирует в физике вплоть до создания специальной теории относительности. В философии возможны как идеалистические варианты решения данной проблемы, когда, например, пространство трактовалось как особая субстанция, порожденная духом, так и материалистические, в которых пространство понималось как субстанция, существующая наряду с материей.

**Реляционная концепция.** Пространство и время в ней рассматриваются как особого рода отношения между объектами и процессами. Ряд философов в рамках данной концепции трактуют пространство и время как феноменальное обнаружение взаимодействия идеальных сущностей—монад (объективный идеализм Лейбница и Лосского), другие — как формы бытия и продукты взаимодействия материальных объектов и процессов (например, диалектический материализм).

Физика, вплоть до появления теории Эйнштейна, базировалась на субстанциальной концепции пространства и времени, хотя в философии присутствовали, как мы показали выше, и другие представления. Почему так произошло? Потому что на данном историческом отрезке именно субстанциальные представления можно было наполнить конкретным физическим содержанием. Поэтому речь идет не о том, какие представления являлись наиболее истинными, наиболее адекватными бытию, а о выборе тех представлений, которые по конкретным научным критериям могли быть включены в выбираемую научную модель. Уже это придает относительность не только ньютоновскому, но и вообще любому физическому описанию мира, делает

несостоятельными претензии на универсальный и абсолютно объективный характер.

Фундаментом классической физики выступала механика. Мир представляется в ней системой взаимодействующих частиц, или кирпичиков материи — атомов. Их движение подчиняется законам классической ньютоновской динамики. Основное свойство атомов — их материальность, или вещественность. Система взаимодействующих атомов и их конгломератов образует вещественное бытие в целом.

Пространство, которое существует вне и независимо от сознания человека, — это невещественное бытие. «По своим свойствам оно полностью противоположно веществу, или материи, являясь в то же время непременным условием ее бытия»[1]. Это некое вместилище, в котором происходит движение атомов. Время абсолютно, ибо «порядок событий во времени имеет раз и навсегда данный и абсолютный характер, этот порядок охватывает все физические события, которые когда-либо имели, имеют или будут иметь место во Вселенной»[2]. Поэтому с точки зрения ньютоновской физики пространство и время — предпосылки, которые сами по себе не должны анализироваться. При этом абсолютной и самодовлеющей сущностью выступает пространство, которое предшествует как веществу, так и времени.

С философской точки зрения это было очень сильное огрубление бытия и распространение на него свойств отдельной его части. Ю.Б. Молчанов приводит такой пример. Атомы являются различными объектами, если они находятся в один и тот же момент времени в разных точках пространства. И наоборот, если они располагаются в одной точке пространства, то это один объект. Свойства локальной части экстраполировались здесь на весь мир. Предполагалось, что он так устроен везде. Рассуждение весьма типичное для ученых и сегодня.

Физика, безусловно, дает описание мира, но, как и любая иная наука, опирается лишь на те знания и представления, которые она может обобщить на данном этапе. С философских позиций понятно, что этих данных всегда будет недостаточно, а значит, такая картина мира не может претендовать на полноту. Более того, данная картина мира весьма относительна и субъективна, так как очень часто базируется на введении сил и представлений, которые являются нечем иным, как некими умозрительными конструкциями, созданными именно для заполнения недостаточности физического обоснования. Они иногда даже не отвечают критериям научности, на которых строится сама

---

[1] *Молчанов Ю.Б.* Четыре концепции времени в философии и физике. М. 1977. С. 52.
[2] Там же.

данная концепция, и потому на определенном этапе развития науки просто отбрасываются как эфемерные.

Так, например, ньютоновская физика вводит понятие эфира в качестве особой универсальной среды. Считалось, что эфир пронизывал все тела и им было заполнено пространство. С помощью этого понятия, как казалось, удавалось объяснить все известные тогда явления в физическом мире. При этом физики долгое время просто игнорировали тот факт, что сам эфир оставался недосягаемым для физического эксперимента. Создалась парадоксальная ситуация, когда в основе экспериментальной физической науки лежало основание, которое эмпирически не было подтверждено, а значит, согласно критериям этой науки, было за рамками научного познания.

Понятие одновременности в классической физике трактовалось также согласно субстанциальной концепции времени. Одновременными считались все те события, которые произошли в одно мгновение времени. С точки зрения здравого смысла это действительно так, и потому даже в голову никому не приходило, что это необходимо обосновывать. Однако позже оказалось, что это не так.

Во второй половине XIX в. научные открытия заставляют ученых перейти к реляционной трактовке пространства и времени. Развивается классическая электродинамика, которая базируется на отказе от принципа дальнодействия, т.е. мгновенного распространения света. Дело в том, что в классической физике свет распространялся в особой светоносной среде — эфире. Согласно единой теории электромагнитного поля, движение Земли относительно мирового эфира должно влиять на скорость распространения света. Начиная с 1881 г. сначала один Майкельсон, а затем с 1887 г. совместно с Морли ставит серию опытов с целью эмпирического подтверждения данной идеи (в истории науки данные опыты вошли под именем их авторов как «опыты Майкельсона—Морли»). Однако результат опытов оказался негативным, скорость при всех измерениях оставалась постоянной.

Лоренц и Фицджеральд объяснили это «сокращением размеров движущихся тел и замедлением хода движущихся часов»[1], что являлось попыткой «спасти» классическую физику. И это было не случайно, так как в противном случае из результатов опыта вытекали следующие выводы, невозможные для ученых, придерживающихся классических физических представлений:

1. «Земля неподвижна», что явно противоречило науке, которая экспериментально обосновала факт движения Земли.

[1] *Молчанов Ю.Б.* Четыре концепции времени в философии и физике. С. 106.

2. «Эфира нет», что также противоречило науке, так как с помощью понятия эфира был сделан ряд открытий и объяснено множество явлений, например, в рамках волновой теории света.

В 1905 г. А. Эйнштейн излагает свою специальную теорию относительности, успешно разрешая накопившиеся противоречия, но отрицая при этом существование эфира.

Постулатами его теории являются следующие:

специальный принцип относительности, по которому законы природы неизменны во всех инерциальных системах отсчета, т.е. в системах, находящихся в состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения;

принцип предельности. В природе не может быть взаимодействий, которые превышают скорость света.

Из данной теории следовал целый ряд выводов, касавшихся понимания пространства и времени, которые уже существовали в философии в рамках реляционных представлений.

Прежде всего изменялся смысл категорий времени и пространства. Пространство и время предстали как относительные свойства бытия, зависящие от различных систем отсчета. Оказалось, что пространство и время имеют физический смысл только для определения порядка событий, связанных материальными взаимодействиями. Кроме того, пространство и время оказались имманентно взаимосвязанными друг с другом (знаменитое четырехмерное пространство А. Минковского), а все события в мире стало возможным трактовать как происходящие в пространственно-временном континууме.

Отсюда был сделан принципиальный вывод, что сами пространство и время акциденциальны, т.е. производны от конкретных физических событий и взаимодействий. Пространство и время не являются независимыми онтологическими сущностями. Реально только физическое событие, которое можно описать в пространственно-временных характеристиках.

Соответственно, проблема установления одновременности событий есть лишь конвенция, соглашение путем синхронизации часов с помощью светового сигнала. «События, происходящие в разных точках пространства, могут быть одновременны в том смысле, что любому событию, происходящему в данной точке, поставлено в соответствие одно и только одно одновременное с ним событие, происходящее в другой»[1].

В философском плане теория относительности вызвала шквал субъективно-антропологических интерпретаций в диапазоне от субъ-

---

[1] Там же. С. 115.

ективного идеализма берклианского толка до неокантианского трансценденталистского конструктивизма. Общий смысл интерпретаций эйнштейновских открытий сводился здесь к тому, что время и пространство не объективны, а есть лишь результат нашей конвенции. Однако сам Эйнштейн с такими субъективистскими трактовками не соглашался. Если, например, Мах говорил о том, что пространство и время — комплексы наших ощущений, то Эйнштейн оговаривался, что физический смысл пространству и времени придают реальные процессы, которые позволяют установить связь между различными точками пространства.

Таким образом, в философском плане пространство и время предстали как важнейшие атрибуты бытия, представляющие собой функцию физических отношений между объектами. Любопытно, что позже, в общей теории относительности, пространство и время получили у Эйнштейна несколько иную интерпретацию, которую ряд исследователей счел возвращением на новом уровне к субстанциальной модели. В этой теории все тела в Космосе, обладающие массой, предстали как результат искривления единой порождающей субстанции — пространства-времени. И по сию пору ряд физиков последовательно развивает этот субстанциалистский подход, полагая в качестве основания фундаментальной физической теории не частицы и поля, а единое эйнштейновское пространство-время[1]. Здесь произошел своеобразный возврат на новом уровне к платоновскому отождествлению пространства и материи в диалоге «Тимей».

В современной физике спор между субстанциальной и реляционной концепциями пространства и времени продолжается с переменным успехом. К примеру, сторонниками первой модели выступают разработчики различных концепций физического вакуума, а сторонниками второй — последователи теории физических структур, кладущие в основание физических теорий не вакуум, не физические поля и не пространство-время, а взаимодействие элементарных частиц[2].

Несмотря на все разногласия между философами и учеными по поводу природы пространства и времени, последние имеют целый ряд атрибутивных, т.е. неотъемлемых от них, свойств, принимаемых большинством исследователей.

---

[1] См. подробнее об основаниях современных фундаментальных физических теорий в интересной монографии: *Владимиров Ю.С.* Фундаментальная физика, философия и религия. Кострома, 1996.

[2] См. работу указанного автора (Ю.С. Владимиров), который разрабатывает как раз теорию физических структур.

**Атрибутивные свойства пространства**:

1) протяженность, означающая рядоположенность и сосуществование различных элементов — к каждому элементу можно добавить или отнять другой элемент пространства; протяженность порождает структурность объектов, которая проявляется в системе внутренних связей, собирающих элементы в единое целое;

2) наличие в той или иной мере свойств прерывности и непрерывности: непрерывность проявляется в характере перемещения тел от точки к точке и в распространении воздействий посредством полей как процесс передачи вещества, энергии, информации; дискретность (прерывность) обеспечивает относительно раздельное существование тел в природе, их выделенность;

3) размерность: видимый нами мир имеет трехмерный характер, однако многие физики считают, что все создаваемые в науке *n*-мерные пространства не есть лишь абстракции, удобные для описания, а им соответствуют реальные пространства на уровне микро- и мегамира;

4) иерархичность: на различных структурных уровнях природы пространственные отношения обладают своей спецификой и относительной автономией, несводимыми, в частности, к физическим параметрам (об этом речь у нас пойдет в следующей главе).

**Атрибутивные свойства времени**:

1) длительность, т.е. длящаяся последовательность сменяющих друг друга состояний, несводимых к мгновениям-точкам «теперь», в природе нет ничего застывшего, все движется и длится во времени;

2) направленность и необратимость, означающие, что время протекает из прошлого, через настоящее к будущему.

Прошлое — все те события, которые осуществились. Оно воздействует на настоящее и будущее. Будущее — те события, которые могут произойти, возникнув из настоящего. Настоящее охватывает все события и системы, которые реально существуют. Следовательно, взаимодействие возможно лишь при одновременном существовании объектов. Объекты, существовавшие в прошлом, недоступны воздействию, так как они перешли в иное состояние. Мы можем лишь менять наши представления о прошлом, что, конечно, может изменить трактовку некоторых событий дня сегодняшнего. На будущее же воздействовать возможно, создав систему причин и предпосылок возникновения какого-то события. Но до тех пор, пока оно не реализовано, оно остается лишь в потенциальном виде. Изложенная трактовка направления времени называется динамической.

Существует и *статическая концепция*, которая утверждает, что прошлое, настоящее и будущее существуют одновременно, они рядополо-

жены, а следовательно, между ними возможно и взаимодействие. Более того, течение времени здесь можно представить с противоположным знаком, как текущее из будущего в прошлое. Впрочем, слово «течет» здесь не очень уместно. Скорее, этот взгляд на время можно уподобить человеку, идущему ранним утром по тропинке. Ему навстречу выплывают из тумана некоторые объекты (события будущего). Сначала он их видит смутно (отдаленное будущее), потом — по мере приближения — все отчетливее (ближайшее будущее), пока они не окажутся рядом с ним (настоящее) и не останутся за спиной (прошлое). В этой концепции будущее как бы реально существует в каком-то особом слое пространства и лишь постепенно проявляется в настоящем по мере разворачивания нашей «жизненной линии». Сколь бы фантастической ни казалась подобная модель, результаты современной синергетики с ее особым вниманием к целевой детерминации и к феномену будущего заставляют относиться к ней весьма серьезно.

С позиции динамической концепции, равно как и статической, время в любом случае разворачивается и имеет направление, не важно, течет ли оно само от реального прошлого к гипотетическому будущему или это мы движемся из реального настоящего к реальному будущему. Однако в любом случае физическое обоснование этой направленности времени представляет собой большую сложность.

Для ее решения необходимо развести понятие необратимости физических процессов и времени. Мы живем в мире необратимых физических процессов, в рамках которых существуют обратимые физические изменения и их различная направленность. Необратимость времени означает и единственность его направления. В прошлое вернуться ни при каких обстоятельствах невозможно. Там ничего нельзя изменить, хотя познавать прошлое все объективнее и полнее мы в состоянии.

Существует несколько путей эмпирического *обоснования направления времени*. Это термодинамические и статистические процессы, которые необратимы, а также процесс рассеивания электромагнитного излучения. Наконец, многие современные исследователи связывают необратимость и направленность времени с процессом расширения нашей Вселенной и глобальной эволюцией природы от неживого вещества к появлению человеческого разума.

При этом несомненным эмпирическим фактом является нарастание темпов эволюции по мере перехода ко все более высоким уровням организации живых существ и расширение пространственного ареала их влияния на окружающие сферы. В этом плане у разумного и духовного человека действительно не должно быть ни пространственных,

ни временных границ совершенствования. И, возможно, нынешняя видимая его ограниченность не более чем иллюзия несовершенного сознания, которая в скором времени сменится ясным осознанием безграничности творческих возможностей человека.

Социокультурным и иным специфическим аспектам проявления пространственно-временных отношений на разных уровнях бытия и посвящена наша следующая глава.

### Вопросы и задания

1. Охарактеризуйте мифологические представления о пространстве и времени.

2. Какие концепции пространства и времени получили широкое признание в философии и естествознании?

3. Назовите наиболее существенные атрибутивные свойства пространства и времени.

### Литература

*Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981.

*Грейвс Р.* Мифы Древней Греции. М., 1992.

*Мелетинский Е.М.* Время мифическое // Мифы народов мира. В 2 т. Т. 1. М., 1994.

*Мелюхин С.Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966.

*Молчанов Ю.Б.* Четыре концепции времени в философии и времени. М., 1977.

## Глава 8. Разнообразие пространственно-временных уровней бытия

Мы уже не раз в ходе изложения учебного курса подчеркивали важную для нас мысль: физика (как и любая иная наука) всегда интерпретирует мир в рамках своей собственной, изменяющейся предметности. Поэтому любые представления, например, о пространстве и времени здесь относительны, а сегодня вообще меняются с головокружительной быстротой. Одно из самых распространенных заблуждений сциентизированного мышления — это некритическая вера в то,

что последнее слово в науке хоть чуть-чуть, но истиннее предыдущего. Однако это далеко не так. Очень часто целые научные школы избирают ошибочные пути и попросту навязывают свои иллюзии массовому сознанию.

Поэтому, в отличие от некритической веры многих ученых в линейный научно-технический прогресс, философ знает, что часто лучше быть со старой истиной, чем с новой глупостью, а подлинно новое — это действительно подчас хорошо забытое старое. Неслучайно в той же науке постоянно происходит своеобразный «возврат» к представлениям, которые были выработаны задолго до современного ее этапа. Конечно, этот возврат осуществляется в других исторических условиях и на иной конкретно-научной основе.

Так, например, изложенные нами выше представления о единстве пространства и времени, базирующиеся на выводах специальной теории относительности Эйнштейна, характерны для мифопоэтической картины мира. Древняя идея о качественной иерархичности и слоистости мирового бытия получает подтверждение в современной синергетике. Психология и медицина признают, что восточные традиции психотехники совершенно верно подчеркивали значение моральной чистоты сознания для поддержания физического здоровья человека. Подобные примеры можно и преумножить.

Таким образом, нам представляется, что неправомерно сводить понимание пространства и времени лишь к их физическим вариантам. Человек живет не только в мире физическом, но и в мире биологических форм; в культурном, духовном и личностно-эмоциональном измерениях бытия, которые оказываются для него не менее важными и в которых всегда присутствует специфические вариации пространственно-временных отношений. Эта область бытия в целом (обозначим ее как нефизическую) в огромной степени зависит от исторических и иных социокультурных условий, что проявляется в том, что пространство и время могут приобретать, например, глубокую специфику даже на языковом уровне. В силу этого образы пространства и времени могут различаться между собой столь же существенно, сколь существенны различия между самими культурами.

## § 1. Социокультурное восприятие времени и пространства

Оказывается, что в разных культурах смыслы и значения понятий времени и пространства существенно отличаются. В связи с этим инте-

ресно проследить различие в понимании данных категорий уже на семиотическом уровне.

Так, например, в современном русском языке существуют три языковых обозначения времени, которые определяют событие относительно момента речи. В других языках формы времени могут указывать на временную дистанцию (близость или отдаленность события) или имеются системы «относительных» времен, «дающие сложную двух- (и даже трех-) ступенчатую ориентацию, т.е. ориентирующие событие по отношению к какой-либо точке отсчета, локализуемой, в свою очередь, относительно момента речи»[1]. А это, в свою очередь означает, что представители разных культур воспринимают время по-разному[2]. С данной проблемой сталкивается любой переводчик, который вынужден осуществлять интерпретацию при передаче временных смыслов одной культуры на язык другой. С точки зрения индивидуального восприятия это означает, что представители разных культур различным образом могут описать временное состояние, т.е. по-разному отнестись к расположению событий во времени.

Более того, как очень интересно показал Г. Гачев, различия в понимании пространства и времени существенно влияют не только на специфику их восприятия, но и на специфику их использования даже в физике. Культура, которая выражается через язык, детерминирует образы и представления о мире, в том числе и научные, окрашивает науку в национальные цвета.

Так, например, у Декарта, пространство — это прежде всего «распространение — протяжение — растекание некой полноты — жидкости»[3]. То же самое в русском языке, где пространство может означать широту, пространность и т.д. А в немецком языке Raum связывается с понятием чистоты, пустоты и ограничения, даже фонетически. Пространство — это фактически от-странство.

---

[1] *Маслов Ю.С.* Время // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 89.

[2] И не только время, а вообще мир. На эту проблему связи языка и конкретной культуры обратил внимание А.Ф. Лосев, когда анализировал особенности латинского языка. Так, латинский язык в силу большого количества согласных звуков приобретает более жесткий и менее гибкий характер по отношению к греческому, что свидетельствует «о какой-то воле и активности языкового сознания» (*Лосев А.Ф.* Эллинистически-римская эстетика I—II вв. н.э. М., 1979. С. 29). Это придает речи римлянина приподнятый и воинственный тон, наполняет ее синтаксис методами подчинения и рассудочности. Поэтому уже в самом языке, в его семантическом и даже фонетическом строе можно почувствовать принадлежность говорящего к вполне определенной культуре даже на уровне принятых культурных стереотипов восприятия.

[3] *Гачев Г.* Наука и национальные культуры. Ростов н/Д., 1992. С. 21.

И поэтому, делает вывод Гачев, Декарт не хотел измерять пространство, как это делали представители другой культуры — Кеплер или Галилей. Для него пространство — это растекание как таковое и вовсе не важно куда. Тогда как для германца важнее понять сам адрес этого растекания. А это разные предпосылки объяснения мира. «Итак, по Декарту, важнее вытяжение, чем куда вытягиваться: само вытяжение и творит себе «место». В германстве же важнее и интимнее — Дом бытия: со стенами и пустотой внутри — для жизни, воли, души, духа»[1].

Ньютон же, напротив, пошел по пути разрыва материи-полноты и пространства. Он «собрал ее в сгустки — города частиц: тела с определенными массами. Далее и их упразднил, заменив математическими точками в центре тяжести тел, так, что и понятие массы лишилось совсем своего, самостоятельного смысла, а стало лишь коэфициентом...»[2]. В отличие от мифопоэтического представления мир в физической картине, стал бессмысленным, измеряемым и ограниченным пространством и временем.

Не менее важны языковые различия в фиксации понятия времени. В английском языке данное понятие, так же, как и «пространство», происходит от слова «простирать», в латинском — от слова «тянуть» (вспомним русское выражение «тянуть время»), а у немцев «другое понятие времени — как рубленого отрезка: время — срок; это вечность — тянется, длится»[3]. Любопытно, что русское слово «время» по ряду этимологических версий состоит из двух слов: древнейшего индоевропейского корня r-ar (вращать, крутить, упорядочивать, творить, где везде, кстати, этот древнейший сакральный корень прослушивается) и «мя», т.е. буквально слово «время» означает «то, что вращается вокруг меня». Здесь подчеркивается присутствие субъективного начала в восприятии временных отношений, о чем мы уже писали и на чем мы еще остановимся.

Таким образом, разное понимание времени порождает и во многом различное понимание мира. И здесь действительно стоит задуматься, а не был ли прав И. Кант, говоря о пространстве и времени как априорных формах нашего рассудка, который посредством их интерпретирует мир соответствующим образом. А поскольку индивидуальный рассудок присущ конкретной личности, то и его схемы во многом определяются социокультурными обстоятельствами. Таким образом, *пространство и время различаются в культурном смысле «по горизонтали», т.е. в разных одновременных культурах.*

---

[1] *Гачев Г.* Наука и национальные культуры. С. 22.
[2] Там же. С. 23.
[3] Там же. С. 24.

*Но существуют и «вертикальные различия» в истолковании пространства и времени, когда нам трудно проникнуть в образ мысли людей прежних эпох.* Так, например, в Древнем Китае время трактовалась не как некая последовательность равномерных и направленных в будущее событий, а, напротив, как совокупность неоднородных отрезков. Поэтому историческое время получает свои личные имена, связанные с жизнью конкретных людей, прежде всего императоров[1]. Соответственно, такое понимание времени требовало и иного представления о пространстве. Замкнутое пространство и цикличное время — вот модель мира, в котором живет человек. Поэтому будущее рассматривалось в Китае не как нечто стоящее впереди и еще не осуществленное, а, скорее, как нечто уже бывшее и до сих не превзойденное по своему совершенству. К нему предстоит вернуться после нынешнего периода всеобщего хаоса и упадка. Исключительное почитание предков в Китае также объясняется тем, что поколения уходили в весьма своеобразное пространственно-временное небытие, которое существует параллельно и постоянно оказывает или благое, или вредное воздействие на мир людей.

Очень глубокие и тонкие размышления проводит П.А. Флоренский, показывая связь представлений о пространстве с духовным состоянием эпохи, которое реализовывалось в произведениях искусства, и делая вывод о том, что каждая эпоха выбирает соответствующую ей систему пространственно-временных координат[2].

А.Я. Гуревич, исследуя проблему восприятия времени у древних скандинавов, также отмечает его существенные отличия от современных представлений. Время здесь «не течет линейно и без перерывов, а представляет собой цепь человеческих поколений. Дело в том, что время ощущается и переживается этими людьми... еще в значительной мере циклично, как повторение»[3]. Время — это прежде всего течение жизни людей, что закрепляется даже в практике заключения договоров, которые «сохраняют силу, пока они живы». С таким пониманием времени связано и убеждение людей в том, что они могут воздействовать на время через систему сакральных действий. Следовательно, в

---

[1] Кстати, по древнекитайским представлениям и знаменитый 60-летний циклический календарь людям дарит легендарный император Хуан-ди — Желтый Предок.

[2] Итак, каждая координата имеет в том или другом искусстве ту или другую выраженность и проявляет собой то или другое духовное стремление эпохи. «Уже это одно обстоятельство должно наводить на мысль о различных способах воспринимать, понимать и изображать время, в зависимости от духовного характера эпохи» (*Флоренский П.А.* История и философия искусства. М., 2000. С. 191).

[3] *Гуревич А.Я.* Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 77.

отличие, например, от современных представлений физики, что прошлого уже нет, будущего еще нет, а есть лишь настоящее, древние скандинавы понимали, что прошлое хотя и миновало, но когда-то вернется. «Будущего еще нет, но вместе с тем оно уже где-то таится, вследствие чего провидцы способны его с уверенностью предрекать. Время мыслилось подобным пространству: удаленное во времени (в прошлое или будущее) представлялось столь же реальным, как и удаленное в пространстве»[1].

Помимо «социокультурной нагруженности» представлений о пространстве и времени сложность понимания данных категорий связана еще и с тем, что человек в своей жизни оперирует ими постоянно, он имманентно погружен в пространственно-временной поток собственного сознания. И субъективные восприятия пространства и времени не менее, а гораздо более важны для человека, чем абстрактное и отчужденное понимание их физического смысла. Действительно, если вы кого-то ждете, то для вас время течет медленнее, стрелки часов как будто бы останавливаются. Более того, если в этот момент измерить ваш пульс или давление крови, то налицо будут изменения этих объективных физических параметров. Так что психологическое переживание не менее важно, чем объективные факторы. В некотором смысле мы можем повлиять на время.

Так, например, если вы заняты каким-то делом и день пролетает для вас быстро, значит, он наполнен событиями. Зато по прошествии некоторого времени, вспоминая все эти события, вы как бы растягиваете прошедшее время, вам есть что вспомнить. И напротив, если день мучительно тянется от безделья и отсутствия значимых событий, то по прошествии некоторого времени вам нечего вспомнить, и тогда говорят о том, что время прошло незаметно. В этом случае правомерно говорить *о субъективно-психологическом переживании времени*[2]. «Если бы скорость восприятия и обработки информации человеком значительно убыстрилась, то все изменения во внешнем мире казались бы ему относительно замедленными»[3].

Рассматривая с философской позиции пространство и время как формы проявления бытия, мы можем выделять в последнем относительно самостоятельные уровни, относительно которых происходит

---

[1] *Гуревич А.Я.* Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. С. 81–82.

[2] Это субъективно-психологическое переживание времени не следует полностью отождествлять с духовно-экзистенциальным временем, о чем речь пойдет в заключительной части данной главы.

[3] *Мелюхин С.Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. С. 147.

спецификация данных категорий. Таким образом, качественные характеристики данных уровней в значительной мере изменяют общие представления о пространстве и времени, наполняя их конкретным содержанием.

Поэтому, говоря, например, о времени, мы ни в коем случае не должны понимать его только в физическом и даже в природном смысле. Время есть мера социально-исторического и всякого иного бытия: «Как такая мера оно может быть измерено и сосчитано в тех или иных отвлеченных единицах, как-то: год, месяц, час или еще в более отвлеченных единицах частоты колебаний атома какого-либо удобного для этого элемента, но оно всегда есть нечто иное и большее, чем этот счет и это измерение. Оно есть мера человеческой жизни и человеческого ее определения»[1].

Поскольку мир представляет собой иерархическое, многоуровневое образование, мы можем выделять и соответствующие этим уровням специфические пространственно-временные отношения.

Например, мы можем говорить об *историческом или социальном времени.*

Оно весьма своеобразно. Это не просто физическое время, измеряемое длительностью истории. Для естественных наук время — это совокупность однородных отрезков. А история, события в ней принципиально неоднородны. Есть периоды, когда время как бы застывает, а есть периоды таких исторических преобразований, когда в жизнь одного поколения как бы вмещаются целые века. К тому же история развивается таким образом, что насыщенность событиями и изменениями постоянно нарастает, т.е. историческому времени свойственно убыстрять свой ход. Поэтому историческое время — это выделенная длительность, текучесть конкретных событий с точки зрения их значения для людей прошлого и настоящего времени.

Пространство также несет в себе не только физические представления, но и глубочайший человеческий смысл. Для человека пространство всегда выступает прежде всего как некоторое локализованное (индивидуальное) пространство, как более крупное — государственное, этническое пространство, наконец, как некое мировое, космическое пространство. Каждое из этих пространств, наряду с физическими характеристиками, имеет свой собственный смысл, который, кстати говоря, не всегда доступен представителю иной культуры или иного этноса. Он часто и самим носителем данной культурной тради-

[1] *Трубников Н.Н.* Время человеческого бытия. М., 1987. С. 19.

ции не осознается в явной форме, а чаще проявляется стихийно, в силу привычки.

Человек другой культуры, не знающий этих неявных культурных смыслов локальных пространств (таких, как жилище, ритуальные и общественные места и пр.), может оказаться в смешной и нелепой ситуации, например, не сняв головной убор или слишком шумно выражая свои эмоции, там где этого не следовало бы делать. Таким образом, мы живем не просто в географическом пространстве, состоящем из безликих мест вообще, а в особом культурно-смысловом пространстве, состоящем из различных значащих мест, оказывающих самое прямое влияние на наше поведение и образ мыслей. Не только мы формируем пространство, упорядочиваем его сообразно нашим целям и желаниям, но и оно активно формирует нас. На основе этого эффекта строится, в частности, все искусство современного дизайна. Один из его разделов так и называется «пространственный дизайн».

Г.С. Кнабе приводит пример особой роли и значения понимания жилого пространства, без знания смыслов которого мы просто не сможем понять другую культуру в силу временной или пространственной удаленности от нее. Так, например, римский город, который с физической, геометрической (т.е. с точки зрения своих пространственных характеристик) отличается от иного города только количественными показателями, всегда несет в себе смысл священного города, который этими показателями никак не определяется. Место построения города «выбирается богами», и это обстоятельство порождает целую систему ритуалов как при начале постройки города, так и в дальнейшей жизни внутри него как в особом, священном пространстве.

Город — это закрытое пространство не только от врагов, но и от чужеземных богов. Поэтому, выходя из города, например, на войну, человек как бы терял на время свои мирные функции земледельца и приобретал свойства воина — жестокость, ненависть и отвагу. Соответственно, возвращаясь в город, он «надевал» оболочку мирного гражданина, для чего, например, в Древнем Риме необходимо было пройти перед алтарем Януса.

Указанные свойства локального пространства часто переносились и на понимание мира в целом (всего пространства), придавая исключительность, избранность народу, живущему в этом локальном пространстве, и его нетерпимость к другим народам. Причем оба эти свойства человек должен был демонстрировать. Вместе с тем особое понимание предназначения Рима (его предопределенность быть господином мира) особым образом интерпретировало и некоторые свойства пространства. Оно представлялось «динамичным, мыслилось как

постоянно расширяющееся, и расширение это было основано не только на завоевании, но на сакральном праве»[1].

Если уж речь зашла о римской культуре, то заметим, что параллельные и перпендикулярные улицы, прямоугольные кварталы и большая центральная площадь во многих крупных европейских городах — это прямое наследие римской трактовки городского пространства, а еще точнее — форма организации пространства в римском военном лагере. И это не удивительно, ибо именно вокруг укрепленных римских военных лагерей начинали организовываться многие торговые и ремесленные европейские центры.

Любопытно, что в Древней Греции и Древней Индии города имели другую пространственную организацию. Например, древние индийские города имели концентрическую и лучевую организацию пространства за счет соответствующим образом расходящихся улиц. Подобную «восточную» структуру имеет и Москва. В каком-то смысле прав был русский мыслитель Г.П. Федотов, усмотревший в истории России момент борьбы между азиатской Москвой и европейским Петербургом[2], который, кстати, был спланирован Петром совершенно по-римски. Там все организовано параллельно и перпендикулярно.

## § 2. «Нефизические» представления о времени и пространстве в естественных науках

В естественных науках пространственно-временные представления хотя и базируются на физических моделях, выступающих в качестве их фундаментальной основы, тем не менее значительно специфицируют понятия пространства и времени относительно различных материальных уровней существования. Так, например, единое понятие времени здесь используется в двух важнейших смыслах. Это «предвремя — как обозначение существующего в мире феномена изменчивости и параметрическое время — как способ количественного описания изменчивости с помощью изменчивости эталонного объекта, называемого обычно часами»[3].

---

[1] *Кнабе Г.С.* Историческое пространство Древнего Рима // Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 265.

[2] См.: *Федотов Г.П.* Три столицы// Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2 т. Т. 1. СПб., 1991.

[3] *Левич А.П.* Мотивы и задачи изучения времени // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1. Междисциплинарное исследование: Сб. научных трудов / Под ред. Б.В. Гнеденко. М., 1996. С. 9—10.

Соответственно, и исследования феномена времени в естественных науках различаются по этим указанным понятиям. С одной стороны, вырабатываются специфицированные для различных областей бытия описания изменчивости, которые весьма отличаются друг от друга и от базового физического представления. А с другой — исследуется проблема относительного времени, т.е. времени, фиксируемого с позиции выбранных часов.

Таким образом, оказывается, что исключительно физическая интерпретация времени не удовлетворяет естествознание по многим параметрам. Прежде всего ученых не устраивает «физический контекст представлений о времени, которое измеряется физическими часами и мыслится точками действительной оси. Физика "пространстливает" время, исключая становление»[1]. В терминах физического понимания времени не удается исследовать множество объектов в мире, которые в своем большинстве развиваются необратимо, могут выражать временные отношения прошлого, настоящего и будущего, могут, наконец, исчезать (умирать или разрушаться).

Физическое понятие времени значительно огрубляет эти процессы, что заставляет сомневаться в возможности его универсального и механического применения во всех областях естествознания. Неслучайно ученые вынуждены вводить специфицированные относительно разных областей понятия времени, которые отражают существенные характеристики именно данной области материальной действительности. Более того, если физическое время является как бы «фоновым» фактором для развертывания событий, и в этом смысле оно отстранено от самих событий, то его специфицированное понимание делает время «сущностным фактором функционирования природных объектов»[2].

Так, например, в биологии вполне можно рассматривать специфически организованные пространство и время, более того, даже особый биологический пространственно-временной континуум. Специфика пространства здесь связана с иной организацией биологической системы, в которой, например, существенное значение имеет асимметричность расположения органических молекул, которая на более высоком эволюционном уровне проявится в асимметрии правого и левого полушарий головного мозга человека.

Кроме того, если рассматривать пространство как некий пустой объем, то в биологических системах его наполнение организовано

---

[1] *Левич А.П.* Мотивы и задачи изучения времени. С. 11. Тезис, правда, совсем не новый для профессионального философа, ибо здесь отчетливо слышатся бергсоновские мотивы истолкования времени как длительности и его критика физикалистских интерпретаций сущности времени.

[2] Там же.

вполне определенным образом. Если, например, в геометрическом пространстве кратчайшим соединением между двумя точками выступает прямая, то здесь кратчайший путь передачи взаимодействия (информации), может представлять собой кривую. «Пространство биологических систем в этом смысле очень хорошо организовано, что прослеживается от уровня биомембран и вплоть до сложнейшей организации естественных ландшафтов и всей биосферы в целом. В такой организации проявляется специфика биологического пространства, на которую неоднократно указывал В. И. Вернадский, называя ее “неевклидовостью”. Действительно, прямая не отражает реального расстояния между объектами ни в эндоплазматическом ретикулуме, ни в кровеносной системе, ни в тропическом лесу или коралловом рифе»[1].

*Биологическое время* обладает своей спецификой еще и потому, что невозможно описать временные процессы живых систем физическими характеристиками времени. Если в физике необратимость проявляется как наибольшая вероятность перехода системы в иное состояние, то в биологических системах необратимость выступает как универсальное и абсолютное свойство. «Такие процессы, как метаболизм, размножение, морфогенез, экологическая сукцессия и эволюция видов, представляют собой практически непрерывные последовательности подобных переходов. Это говорит о высочайшей организации биологического времени — ведь каждый такой необратимый переход является барьером, который можно сравнить со стеной с клапаном. Наличие целых пачек (кассет) таких барьеров приводит не только к абсолютной необратимости, но и к канализованности или креодичности биологических процессов»[2].

Изменяется в биологии и понимание настоящего. Биологическое настоящее может быть разной продолжительности в отличие от физического времени, что позволяет говорить о специфике «толщины» времени. Кроме того, прошлое, настоящее и будущее сосуществуют в едином организме. «При этом физическое настоящее делит биологическое настоящее на память и целенаправленное поведение»[3]. В биологии также выявляется ключевое значение биологических, генетически заданных человеку (как и любой другой биологической системе) ритмов, по которым происходят внутренние процессы жизнедеятельности организма. Даже в нашей обыденной жизни мы сталкиваемся с внутренним чувством времени (своеобразные биологические часы), основанным на физиологических циклах организма.

---

[1] *Михайловский Г.Е.* Биологическое время и его организация // Там же. С. 112—113.

[2] Там же. С. 113—114.

[3] Там же. С. 119.

Для биологических систем активно разрабатывается понятие органического времени, связанное с исследованием проблемы роста живых организмов, в том числе и людей. Одно из первых исследований по данной проблеме было осуществлено еще в 1920—1925 гг. Г. Бакманом, который писал: «Рост лежит в корне жизни и является надежным выражением самой внутренней сущности жизни... Возможность предсказания событий течения жизни из роста заключается в знании того, что организмы обладают своим "собственным временем", которое я обозначаю как "органическое время"»[1].

В рамках данной концепции биологическое время можно считать функцией физического времени, с помощью которой можно построить математическую модель кривой роста любого живого объекта, основанную на выделении специфических циклов: «Каждому циклу свойственен свой характерный темп органического времени, и поэтому таковой должен определяться отдельно»[2]. Сравнение ступеней возраста организмов позволяет сделать, например, вывод о соответствии качественного состояния организма параметрам физического времени, когда увеличение возраста на равномерной шкале физического времени сопровождается неравномерным (нефизическим) уменьшением органического времени. В результате возникает такое пространственно-временное описание живых организмов, которое можно выразить в системе логарифмических кривых. Это своеобразный логарифмический мир, «где пространственные и временные измерения имеют логарифмический масштаб»[3].

Другая концепция времени, которую можно обозначить как *типологическую концепцию времени*, основана на качественно ином (в отличие от физического) понимании самого характера протекания времени, например в биологии и геологии. Здесь нет физической равномерности протекания, а, напротив, приходится оперировать понятиями эпохи, эры, геологического периода, стадий индивидуального развития и т.д. «Например, каждый геологический период характеризуется своей флорой и фауной, каждое время года — определенными фенофазами растений, каждая стадия развития животного — характерным набором морфологических и физиологических признаков. Время оказывается не вместилищем мира, а самой его

[1] Цит. по: *Мауринь А.М.* Концепция органического времени Г. Бакмана и опыт ее применения// Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. М., 1996. С. 83—95.

[2] Там же. С. 84.

[3] Там же. С. 94.

тканью, оно не фон, на котором происходит изменение объекта, а само это изменение»[1].

В рамках данного понимания приходится выделять, например, *психологическое* время как особое изменчивое состояние наблюдателя за соответствующими геологическими или биологическими процессами. Это связано с тем, что время протекания жизни наблюдателя не соотносится по масштабам, например, с периодами протекания геологических процессов, что не может не оказывать влияния на результаты научного познания. «Изменчивость наблюдателя (психологическое время) служит фоном, на который проецируется время наблюдаемого объекта. Это перекликается с представлениями И. Канта о том, что время — внутренняя форма, привносимая в мир наблюдателем»[2]. Наблюдатель в некоторой степени сам конструирует исследуемые временные процессы.

В результате перед нами предстает сложная временная структура научного описания мира в биологии, фундаментом (или архетипом всего класса материальных объектов) которого выступает физическое время, которое интерпретируется специфическим образом относительно конкретных материальных систем. Эта интерпретация связана как с наблюдателем, так и с особенностью наблюдаемых процессов, т.е. она существенно специфицирована конкретной предметной областью исследования и достигает лишь той степени объективности (в общем смысле), которую позволяет само качество объекта. В этом смысле пространственно-временные научные интерпретации в разных науках хотя и «завязаны» на психологические структуры переживания времени, тем не менее исключают полный произвол субъекта.

Более того, поскольку наблюдатель может оказаться внутри исследуемых взаимодействий (внутри соответствующего времени), последние оказывают влияние и на конструируемое время: «В результате некоторых взаимодействий индивидуальное время может вообще исчезнуть, как исчезает время жертвы при ее поедании хищником»[3]. Один из самых наглядных примеров такого рода — использование компьютерных моделирующих систем (в частности, разных тренажеров), где чем реалистичнее виртуальная реальность, тем больше степень подчинения нашего внутреннего времени времени самого компьютера. Вплоть до ситуации, что нам не хочется покидать виртуальный пространственно-временной континуум и возвращаться в привычный повседневный мир.

---

[1] *Шаров А.А.* Анализ типологической концепции времени С.В. Майена // Там же. С. 96.

[2] Там же. С. 97–98.

[3] Там же. С. 105.

Следующая проблема связана со *спецификой измерения времени* в различных областях научного исследования действительности. Поскольку, как мы отмечали выше, проблема времени интерпретируется здесь как проблема измерения длительности событий и существования систем, то особым образом выделяется проблема «измерения возраста» различных систем. Оказывается, что наложение на все процессы некой единой астрономической шкалы не позволяет исследовать специфику данных объектов, и необходима особая внутренняя шкала времени, отражающая особенности данной системы: «В прикладных вопросах геронтологии необходимы маркеры биологического возраста организма. Именно характеристики биологического, а не астрономического возраста важны при определении временных границ профессиональной пригодности человека... Собственный возраст и собственные стадии развития имеют любые экономические и социальные системы... Без маркеров стадий духовного развития личности невозможна реалистическая концепция обучения и тем самым модель школы...»[1].

В современной науке ставится также вопрос о выделении особого *геолого-географического* представления о времени и пространстве. Здесь речь идет о пространственно-временном континууме, в рамках которого происходит эволюция Земли: «Геологические серии напластований оказались психологически слиты с движением времени, стрела которого направлена в нормально залегающих слоях снизу вверх. Географы внесли в науку представление о ценности времени, а также об эмоциональном моменте, связанном с оценкой длительностей и давностей»[2]. Поскольку, как мы отмечали, физические представления о времени выступают в качестве фундаментальных в естественных науках, то в геологии это привело к своеобразной двойственности в понимании геологического времени.

Геологический процесс реализуется одновременно внутри физического времени безотносительно к специфике данных объектов и внутри «реального геологического времени», которое, напротив, зависит от специфики данной развивающейся системы. Поэтому относительно геологических процессов вводится понятие «характерного времени», которое отражает специфичность скорости протекания процессов в той или иной геологической системе. Одновременно это привело к мысли найти некоторый эталон (метку), относительно которого можно выстроить объективную хронологическую цепочку событий.

---

[1] *Шаров А.А.* Анализ типологической концепции времени С.В. Майена. С. 12.

[2] *Арманд А.Д.* Время в географических науках // Там же. С. 202.

Поскольку лишь ритмическое повторение дает нам возможность фиксации явлений, необходимо было сравнить ритмы различной длительности, наложив их друг на друга. Как отмечает А.Д. Арманд, в основу общих временных шкал, с помощью которых стало возможным связать хронологию биосферы и общества, были положены ритмы Земли и Солнца: «В роли маятника выступила Земля, ее вращение вокруг своей оси, задавшее суточный ритм, и обращение вокруг Солнца с периодом в год... Этот эталон скорости хода времени позволил выявить в окружающей нас природе и в нас самих множество циклических процессов с более или менее постоянным периодом, с большей или меньшей физической замкнутостью циклов»[1].

Более того, развитие науки и техники порождает совершенно неожиданные ситуации, когда может быть смоделирована система, которая будет выступать полным аналогом некоторой реальной системы, но внутри которой характер протекания естественных процессов по законам природы будет совершенно иной. Речь опять-таки идет о виртуальном мире, где течение времени может принимать любой характер[2].

Таким образом, можно сделать следующие выводы. Время выступает как мера, фиксирующая изменение состояний развивающихся объектов[3], и в этом качестве оно может быть применимо к самым различным природным системам. Но специфику протекания временных процессов, их скорость и ритмику задают особенности строения исследуемой системы, для которой физические или астрономические параметры хотя и выступают в качестве базовых, тем не менее могут быть значительно скорректированы. Пространство, выражая свойства протяженности различных систем, также необходимо интерпретируется в зависимости от организации пространства конкретной системы.

Поэтому физическое описание пространственно-временных характеристик представляет собой очень абстрактную (идеализированную) модель, свойства которой не отражают реального разнообразия состояний окружающего мира и его различных слоев. «Это значит, — пишет В.М. Сарычев, — что мир слишком сложен, чтобы допускать единственное однозначное логически непротиворечивое описание. Это выявилось уже в квантовой механике (дуализм волны-частицы,

---

[1] Там же. С. 211.

[2] См.: *Сарычев В.М.* Время как характеристика действительности// Там же. С. 289.

[3] Как здесь опять не вспомнить гениальную четвертую книгу «Физики» Аристотеля с его пониманием времени как числа движения!

принцип относительности Бора). Но макромир не менее сложен, чем микромир»[4]. Следовательно, не существует единообразного мира, а есть единство различных структурных уровней мира, которые, как мы указывали выше, описываются различного рода локальными научными картинами мира, где универсалистские претензии физических описаний не выдерживают критики.

Таким образом, развитие научных (как естественных, так и гуманитарных) представлений о пространстве и времени с необходимостью заставляет выходить на уровень их синтетического метафизического осмысления, несводимого к их частным свойствам и проявлениям. Тем самым наука вновь и вновь приближается к разработанным на уровне интуиции и разума универсальным философским представлениям, конкретизируя их и наполняя предметным содержанием. А это, в свою очередь, позволяет сделать вывод как о недостаточности описания мира с позиции какой-то одной науки (или многих), так и о важности онтологического истолкования мира в рамках целостной философии природы, в которой физический мир является лишь одной из существующих форм. Кроме того, пространство и время служат предельными характеристиками всех слоев мирового бытия, а значит, и в силу этого обстоятельства останутся вечным предметом специальных метафизических исследований.

Так, пространство и время определяют не только структурность и динамику природных и социокультурных образований, но также своеобразие духовной жизни людей как в ее экзистенциальных, так и коллективных проявлениях. Не случайно говорят и об особом пространстве «жизненного мира» личности, и об особом времени «человеческого становления», и об особом пространственно-временном континууме духовной жизни общества. «И если человек есть существо этого мира, — писал Н.Н. Трубников, — а не гость в нем и не пришелец из какого-то другого, если сам этот мир не есть один только мир веществ, элементарных и простейших физических частиц и их взаимодействий, то реальное человеческое время, а в конечном счете и реальное время мира самого по себе, есть время произведения этих двух величин, есть время осуществления и самоосуществления мира»[2]. К краткому анализу этого важнейшего — духовного — измерения проблемы пространства и времени мы теперь и переходим.

---

[1] Там же. С. 290.

[2] *Трубников Н.Н.* Время человеческого бытия. М., 1987. С. 245—246.

## § 3. Духовно-экзистенциальное и духовно-культурное время и пространство

Человеческая личность существует в особом *духовно-экзистенциальном (или биографическом) времени* — времени ее уникальных поступков и внутренних размышлений, общения с другими людьми и творческих актов, которые составляют неповторимую линию ее судьбы. В сущности, жизнь всего общества может быть рассмотрена как причудливое переплетение тысяч и миллионов таких «экзистенциальных нитей», протянутых из прошлого в будущего. Конечно, эти экзистенциальные линии вплетены в жизнь космического целого (его направленную эволюцию в единстве с многообразными циклическими процессами), а также в общий поток исторического времени (крушения и утверждения правительств и политических режимов, войн и научно-технических изобретений, многообразных социальных событий и т.д.), в рамках которых людям довелось жить. Однако это вовсе не означает, что собственное биографическое время человека не обладает отчетливой спецификой.

Совсем наоборот. Какие бы непредвиденные события ни случались с человеком в жизни и какие бы внешние обстоятельства ни довлели над ним, он всегда имеет свободу выбора и возможность творческого изменения самого себя. Такая возможность сохраняется даже при самых неблагоприятных внешних условиях жизни — при полном отсутствии политических свобод и даже при полной физической неподвижности в случае тяжелой болезни. Как бы кто ни относился к писателю Н. Островскому, но его исключительное личное мужество и творчество в условиях тяжелейшей прогрессирующей болезни свидетельствуют о том, что человек всегда хозяин и творец собственного биографического времени, разворачивающегося по своим особенным законам. Совершая же свободные акты личного выбора, человек действительно выбирает целый мир В этом смысле экзистенциалисты абсолютно правы. Мы бы только добавили: он вносит в его эволюцию свой уникальный и действенный вклад.

В сущности, *духовно-экзистенциальное время — это время творческого самосовершенствования или, наоборот, деградации*, где человек может избавиться от каких-то вредных привычек и черт характера, а может и приобрести их; может развить какие-то таланты и творческие навыки, но может их и утратить. Совершенствоваться и духовно восходить (как, собственно, и духовно падать!) человек может и в юности, и в старости (т.е. невзирая на закономерности биологического времени); в благоприятных и в неблагоприятных общественных условиях

(т.е. невзирая на характер социального времени). Более того, подчас самые неблагоприятные обстоятельства (болезнь, жизненные трагедии, социальные гонения, войны) способствуют духовным взлетам (как в случае с тем же Н. Островским), а комфорт и роскошь, напротив, оборачиваются духовной стагнацией и смертью. Когда-то Н.С. Гумилев не без юмора отметил, что, по его мнению, ничего гениального ни в жизни, ни в культуре не создает тот, кто сыто засыпает каждый вечер в мягкой и теплой постели.

Чуть смягчив тезис великого русского поэта, мы могли бы сказать, что никакая сильная и неуклонно восходящая по ступеням совершенствования личность не формируется без внутренних борений и творческих мук, без жизненных коллизий и потрясений. Страдания Н. Островского — исключительный пример духовного восхождения в самых неблагоприятных условиях, но в целом закономерность прослеживается достаточно четко: чем больше испытаний, тем полнокровнее и стремительнее бытие в духовно-экзистенциальном времени. Один же из самых точных критериев того, что человек причастен к подлинно духовной жизни, — это творчески осмысленное и нравственно ответственное проживание им каждого мгновения своего земного бытия.

Таков путь духовных праведников и творческих подвижников вроде Франциска Ассизского, Сергия Радонежского, Николая Кузанского, Готфрида Лейбница, Альберта Швейцера, Павла Флоренского. У таких высокоразвитых индивидуальностей личный путь оказывается уникальным претворением вечных и абсолютных ценностей человеческого бытия. Их духовно-экзистенциальное время как бы соприкасается с самой вечностью. В такой интерпретации удивительно близки друг к другу мыслители различных идейных ориентаций. «Если мы проживаем каждое мгновение осмысленно, — писал крупнейший японский теоретик буддизма XX в. Д. Икеда, — то бесконечное прошлое и бесконечное будущее наполнят наше существование вечным потоком жизненной силы Вселенной. Одно мгновение нашего бытия станет манифестацией Космического Закона и включит в себя все возможные времена. В этом смысле единственное мгновение само по себе превратится в вечность»[1]. Сравните эти мысли с рассуждением видного представителя русской религиозной философии: «Кто живет в сегодняшнем дне, не отдаваясь ему, а подчиняя его себе, тот живет в вечности»[2]. Впрочем, с тезисом об ответ-

[1] *Daisaku Ikeda.* Life: An Enigma, a Precious Jewel. Tokyo, N.Y., S.-Fr.,1982. P. 74.

[2] *Франк С.Л.* Смысл жизни // Вопр. философии. 1990. № 6. С. 130.

ственном и творческом отношении к каждому жизненному мгновению как явном критерии полноты духовного бытия вполне согласится и человек, придерживающийся атеистических и материалистических убеждений.

О духовно-экзистенциальном времени в связи с проблемами сознания и о специфических экзистенциальных категориях (экзистенциалах), которые определяют темпы его протекания и общую конфигурацию, мы еще подробно поговорим в рамках гносеологического раздела нашего учебника. Здесь же отметим ряд его общих черт:

1. Это время, слагающееся из неповторимых поступков человека и качественно определяемое ими. Поступок при этом следует понимать в самом широком смысле, включая разнообразные акты нашего сознания.

2. Здесь реальные компоненты переплетены с вымышленными, идеальные с материальными; воспоминания соседствуют с мечтами, сожаления с радостными ожиданиями, но везде светлая *устремленность к будущему* и к новым экзистенциальным горизонтам предпочтительнее уныния и «цепляний» за невозвратное прошлое. Мы уже писали о «молодых духовных старичках» и о пожилых людях, сохраняющих удивительную бодрость духа.

3. Плотность и темпы протекания этого времени различны в разные жизненные периоды и у разных людей. «И жить торопится, и чувствовать спешит» — так точно выразил поэт это коренное измерение полнокровного существования личности.

4. В биографическом времени есть свои циклы и спиральные возвращения, но происходящие в полном согласии с законом отрицания отрицания: каждый раз на новом качественном уровне и в новых условиях.

5. Духовно-экзистенциальное время весьма опосредствованно связано с внешней активностью человека. При внешней социальной суете наш внутренний мир может не меняться, а напряженная внутренняя работа при минимуме внешней активности, напротив, может резко ускорять наш внутренний духовный рост.

Точно так же, как мы выделяем специфическое духовное время, можно выделять *духовно-экзистенциальное пространство* личности, т.е. сферу ее жизненных контактов и влияний. Это пространство динамично и относительно, ибо напрямую зависит от духовного содержания человека, его открытости миру и другим людям. Чем духовно богаче и глубже личность, чем бескорыстнее делится она своими накоплениями с ближними и дальними, тем шире и фундаментальнее ее

связи с окружающими людьми и тем мощнее ее светоносное воздействие на внешний мир. И наоборот, чем мелочнее и эгоистичнее человек, тем у́же его жизненное пространство и тем тягостнее оно для окружающих.

В ряде религиозных традиций даже говорят об отравленном пространстве, окружающем злого человека и, наоборот, о благотворном воздействии доброжелательного и творческого человека даже на биологические формы. Известно, например, что одни из самых красивых роз в России росли до революции в Оптиной пустыни, а если цветку на подоконнике каждый день говорить: «Чтоб ты засох», с ним в скором времени это и случится.

Многим знакомо также ощущение образовавшейся жизненной пустоты, ощущаемой почти физически, после смерти или длительного отсутствия близкого и доброго человека, равно как и своеобразного «разряжения» (как бы оздоровления) пространства после ухода человека недоброго и духовно нечистого. Словом, с понятием духовного пространства связывается динамический круг «жизненного мира», способного как бесконечно расширяться у деятельного альтруиста, так и «схлопываться» в точку, что характерно для законченного эгоцентриста, всегда заботящегося только о самом себе.

Ясно, что чем ответственнее относится к своим повседневным мыслям и поступкам человек, чем сознательнее он живет-творит в стихии духовно-экзистенциального времени, тем шире и пространство его личного воздействия на окружающий мир. Это можно уподобить подъему на гору: чем выше поднялся, тем более широкий пейзаж открывается твоему взору и, соответственно, тем большее количество людей снизу смогут увидеть тебя. Любопытно, что духовно-экзистенциальный пространственно-временной континуум, созданный жизнью и творчеством выдающегося человека вроде Швейцера или Флоренского, никогда не исчезает полностью с их физической смертью, а продолжает своеобразную жизнь в духовном пространстве и времени всей культуры в целом.

Более того, их научные идеи, художественные творения и жизненные поступки, пропущенные через сознание других людей, приобретают новую жизнь и динамику, раскрываются новыми гранями и нюансами. Будьте вы хоть материалистом, хоть идеалистом, но отрицать своеобразный онтологический статус этой духовной жизни после физической смерти невозможно. Можно спорить: ведут ли идеи и ценности, оставленные гениальными людьми, автономное идеально-информационное существование в духе мира идей Платона или же обретаются исключительно в письменных текстах и мате-

риальных артефактах, но отказывать этим идеям в том, что у них есть особые *духовно-культурное пространство и время*, не смогут ни тот, ни другой.

Духовной культуры общества вообще нет без выдающихся личностей и их биографий; само духовное историческое время, равно как и современное духовное пространство культуры, во многом структурировано именно ими. Судите сами. Мы говорим «время Платона», «золотой век Перикла», «Индия эпохи царя Ашоки», «европейская философия после Гегеля» и т.д. Неслучайно литературный или философский процесс расчленяется на период до рождения гения, собственное время его творчества и то, что произошло после его ухода с обязательным прослеживанием судьбы его идей. Уберите из духовной культуры народа жизнь и творчество выдающихся личностей — чем тогда этот народ будет культурно интересен для окружающих? Что останется от его духовной истории? Повседневная жизнь обывателя представляет чисто этнографический и исторический, но отнюдь не духовный интерес.

А посмотрите, какую зримую печать налагает духовно-экзистенциальное пространство гениев на духовное пространство всей культуры в целом. Мы говорим: «Поэты пушкинского круга», «ближайшее окружение Достоевского». Существуют книги с характерными названиями: «Пушкин в Японии», «Гегель в России». Слава Псковской области во многом определяется Михайловским, и именно к нему духовно стремятся любители пушкинской поэзии со всего мира. Им дорог каждый штрих его биографии и все места, где ступала нога гения. Что люди знают про Тулу? То, что там делают оружие, да сохраняется «Ясная поляна» — родовое имение графа Л.Н. Толстого. Уберите из столиц мира монументы выдающимся людям, их мемориальные квартиры, памятные вывески на улицах и домах, связанные с их жизнью и творчеством, — и что останется от культурной составляющей этого города? Разве не изменится полностью его культурный и духовный статус? И разве не потеряет он свое выделенное пространственное положение в национальной и мировой культуре?

Помимо персонифицированных компонентов в духовной культуре любого народа всегда присутствует мощный пласт анонимных идей и ценностей, относящихся по большей части к так называемой народной культуре. Они зафиксированы в произведениях устного и песенного творчества, в архитектуре, в орнаменте бытовой утвари и одежды, в обрядах, обычаях и т.д. Однако и в рамках так называемой высокой культуры удельный вес подобных идей до-

вольно значителен, хотя имена их непосредственных творцов (художников, ученых, философов) часто забываются[1]. Мы не знаем, кто конкретно ввел в античный философский оборот слова «логос» и «эйдос», равно как и категорию «софии-премудрости». Точно так же мы затрудняемся сказать, кому принадлежит авторство введения в культурный оборот таких важнейших понятий отечественной национальной традиции, как «правдоискательство», «общинность» и «добротолюбие».

В жизни таких общезначимых идей и ценностей есть свои пространственно-временные закономерности. Мы далеки от мысли дать сколь-нибудь исчерпывающий обзор и обстоятельный анализ последних. Скорее мы выскажем ряд гипотетических философских суждений в качестве стимула для теоретической дискуссии.

Во-первых, чем фундаментальнее и значимее теоретическая идея или ценностное суждение, тем устойчивее их бытие во времени и шире ареал распространения в пространстве. В этом смысле можно вслед за Н.О. Лосским говорить, что есть вечные и сверхпространственные идеи и ценности[2] типа корпускулярного строения материи или всеобщности развития, не уточняя, в какой конкретно форме эта вечность и сверхпространственность идей фиксируются: то ли в автономно-идеальной, то ли в предметно-вещественной. Ясно, что могут быть и «идеи-однодневки», умирающие, еще не успев родиться.

Во-вторых, сильным идеям свойственен пульсирующий пространственно-временной ритм существования: они то уходят под почву духовной культуры, как бы «проваливаются» в ее подполье, до минимума суживая пространственный ареал своего бытия и словно «застывая» в потоке исторического времени[3], то с огромной мощью вновь вырываются на поверхность духовной жизни и растекаются вширь, овладевая массовым сознанием и обретая новые смысловые нюансы.

В-третьих, фундаментальные идеи могут быть разрушительными, вроде идеи «национальной исключительности» какого-то народа или

---

[1] Обыкновенно это происходит в том случае, если их творец больше ничего особенного идейно не породил и лично ничем не отметился в памяти современников. Так, мы знаем, что категорию «соборность» ввел в русский богословско-философский оборот А.С. Хомяков, но ведь он-то был ярчайшей фигурой русской культуры первой половины XIX в.

[2] См.: *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. (Раздел «Идеальное бытие»).

[3] Крайней формой здесь является уход с исторической арены всех живых носителей данных идей и ценностей.

«безусловной пользы богатства». Могут быть и созидательными, вроде универсальной полезности альтруизма и установки на самосовершенствование. В качественных характеристиках и пространственно-временных особенностях существования двух этих противоположных рядов идей есть принципиальные различия.

Разрушительные идеи провоцируют во все времена и у всех народов до тошноты одинаковые стереотипы порочного поведения с одинаковыми формами краха соответствующих жизненных установок. Они навязываются всему обществу в подавляющем большинстве случаев насильно, т.е. сохраняют свой пространственный ареал распространения и историческую устойчивость искусственным, а не естественным образом. Таковы все диктаторские и человеконенавистнические режимы в истории. Ложь долго может удержаться только на штыках.

Созидательные же идеи фундаментального характера способны проявиться в огромном разнообразии форм и человеческих творческих самореализаций. Они овладевают сознанием людей естественными, а не насильственными путями. Любое же искусственное и насильственное утверждение созидательных и гуманных идей в общественном сознании неизбежно приводит к выхолащиванию их позитивного содержания и переходу в свое иное, что, в частности, и произошло с практикой отечественного социализма.

Сильные изменения пространственно-временных условий существования сферы духа и, соответственно, духовного творчества человека произошли в связи с развитием современных коммуникативных технологий и возникновением сети Интернет. Сегодня можно констатировать формирование особого коммуникативного духовного пространства современной цивилизации и новое качество культурного и экзистенциального времени.

## Вопросы и задания

1. В чем проявляется социокультурное восприятие времени и пространства?
2. Охарактеризуйте «нефизические» представления о времени и пространства в естественных науках.
3. Что такое духовно-экзистенциальное время и пространство?
4. Раскройте содержание духовно-культурного пространства и времени.

## Литература

*Гачев Г.* Наука и национальные культуры. Ростов н/Д., 1992.

*Гуревич А.Я.* Средневековый мир. Культура безмолствующего большинства. М., 1990.

*Иванов А.В.* Уровни русского самосознания // Вестник МГУ. Сер. 12. Социально-политические исследования. 1993. № 6.

*Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993.

Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. Ч. 1 / Под ред. Б.В. Гнеденко. М., 1996.

*Трубников Н.Н.* Время человеческого бытия. М., 1987.

# РАЗДЕЛ II

# ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

## Глава 1. Предмет и основные проблемы теории познания

### § 1. Становление и значение теории познания в философии

Теория познания (или гносеология) является важнейшим разделом метафизики как философского учения о первоосновах сущего. В самом общем и абстрактном виде *теория познания может трактоваться как философское учение о знании и закономерностях познавательной деятельности человека.*

Термин «теория познания» был введен в философию относительно недавно — в середине XIX в. Первая систематически и синтетически продуманная философская теория познания была создана И. Кантом в конце XVIII столетия. Ему же принадлежит классическая формулировка фундаментальных гносеологических проблем: как возможны математическое, естественнонаучное, метафизическое и религиозное знания и каковы их существенные характеристики? Ряд исследователей склонен начинать отсчет существования гносеологии как самостоятельной философской дисциплины именно с трудов кенигсбергского мыслителя.

Однако более распространенной и, по-видимому, более обоснованной является позиция тех авторов, которые считают, что как относительно сложившаяся отрасль философского знания, имеющая свой категориальный язык и методологический аппарат анализа, теория познания оформляется в Европе в XVI—XVII вв. в трудах двух крупнейших европейских мыслителей Нового времени — Ф. Бэкона и Р. Декарта. В этот исторический период, связанный со становлением классической европейской науки и идущим параллельно процессом

секуляризации общественной жизни, феномен знания, механизмы его получения и проверки впервые превращаются в самостоятельный и важнейший объект философских исследований. Отныне именно наука, основанная на строгих экспериментальных и теоретических методах получения и обоснования знания, приобретает особую общественную ценность. При этом человек, наделенный разумом и самосознанием, начинает трактоваться как автономный и свободный субъект деятельности, более не нуждающийся в Боге как источнике собственной практической и познавательной активности.

Есть глубокая закономерность в том, что кристаллизация философской теории познания как органической и становящейся со временем все более влиятельной части метафизики происходит в тот исторический момент, когда религиозное знание, основанное на истинах Священного писания и мнении церковных авторитетов, последовательно отделяется от знания, покоящегося на доказательстве и критической установке сознания. При всей относительности противопоставления различных видов знания, о чем речь пойдет в следующих главах, именно развитие науки и научных институтов явилось определяющим фактором становления гносеологии в рамках европейской философской традиции.

Это не означает, что фундаментальные гносеологические проблемы не обсуждались в средневековой схоластике или в античной философии. Сегодня становится очевидным, что, например, многие вопросы логики и философии языка обстоятельно разрабатывались уже в трудах средневековых схоластов. Достаточно вспомнить знаменитые споры о природе универсалий (общих понятий), а также исследования школы Пор-Рояля, которые до сих пор вызывают живейший интерес у специалистов в области философии языка. Если же обратиться к истории православной мысли, то следует упомянуть о своеобразии кирилло-мефодиевской традиции в понимании задач философии и познавательной активности человека в целом. Они видятся в «знании вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, что учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его»[1], т.е. особое внимание уделено нравственно-практическому компоненту знания.

Следует также отметить довольно подробную разработку проблем непосредственного, мистико-интуитивного познания в католической и православной богословской мысли Средневековья. Однако при всей глубине проработки ряда гносеологических проблем средневеко-

[1] Цит. по: Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 355.

вая мысль на Западе и на Востоке решает, в сущности, одну основную теологическую задачу — обосновать первичность Божественного бытия и ценности христианского миросозерцания силами философского разума. Иными словами, здесь явно преобладают религиозная онтология и аксиология.

Если теперь обратиться к античному философскому наследию, то наличие и в нем мощнейшей когнитивной составляющей не вызывает никаких сомнений. Фактически уже Парменид формулирует ключевую теоретико-познавательную проблему: как соотносится бытие с мыслью о бытии. Его ученик Зенон Элейский разрабатывает учение о критериях отличия истинного и ложного, чувственного и разумного знания, а также ставит вопрос о диалектике понятий. У Демокрита мы встречаем почти точно сформулированную проблему о соотношении первичных и вторичных качеств в чувственном постижении вещей, а у Эпикура — довольно тонко проработанную теорию знания как отражения действительности. У скептиков, напротив, мы найдем блестяще разработанную проблематику субъективной (в том числе личностно-психологической), а у пифагорейцев и неоплатоников объективно-смысловой составляющей познавательного процесса. В наследии Платона и Аристотеля — двух величайших интеллектуальных вершин античного мира — в рамках их целостных философских концепций выделяются уже достаточно объемные и детально продуманные теоретико-познавательные составляющие.

Показательно, что античное гносеологическое наследие до сих пор не утратило своей актуальности. Свидетельство тому — остающиеся до сих пор непревзойденными по своей точности и краткости платоновское классическое определение истины[1] или аристотелевский запрет на существование формально-логических противоречий в мышлении как отрицательный критерий истины любой познавательной модели[2]. Неслучайно античное теоретико-познавательное наследие всегда воспринималось и до сих пор воспринимается философами-теоретиками как наиблагодатнейший материал для концептуально-теоретического прочтения и стимул собственных метафизических размышлений.

Однако выделять теорию познания в самостоятельную философскую дисциплину в античной мысли было бы неправомерно. В ней гно-

[1] «Тот, кто говорит о вещах, каковы они есть, — говорит истину. Тот, кто говорит иначе, — лжет» (*Платон*. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1968. С. 417).

[2] «Невозможно, чтобы противоречащее одно другому было вместе истинным в отношении одного и того же» (*Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 141).

сеологическая проблематика растворена в онтологической и последовательно ей подчинена (за исключением, пожалуй, лишь скептиков). С позиций древнего грека индивидуальная познающая душа является частью Мировой души, а истинное содержание мышления тождественно истинному бытию, которое может вести независимое существование в рамках Живого Космоса даже и без познающего человека.

Если обратиться к центральной категории греческой мысли — к термину «Логос», то, как это уже было показано в онтологическом разделе учебника, для него характерна полисемантичность. Так, Логос есть одновременно и слово, и мироупорядочивающий космический закон[1], и физический разумный огонь (что нашло свое наиболее зримое отражение у Гераклита и в наследии стоиков), и человеческая мысль, и устная речь, и, наконец, существеннейший атрибут человека, ибо именно Логосом как разумной частью души он и отличается от животного. Здесь налицо сопряжение гносеологических и онтологических смыслов категории «Логос», но при явном преобладании онтологического содержания. Поэтому-то для грека и немыслимо рассуждать о знании как о какой-то автономной и сугубо человеческой, а тем более противостоящей мировой космической гармонии, сфере бытия. Если такое бытие и возможно, то это бытие ложного и субъективного знания, скорее даже некое иллюзорное небытие в духе позиции элеатов. Подобная констатация онтологичности греческой мысли лишена какого-либо оценочного содержания. Более того, философия XX в. как раз обнаруживает стремление повернуться от сугубо гносеологической именно к онтологической метафизической проблематике, столь характерной для древних греков. Об этом у нас еще будет возможность порассуждать на последующих страницах учебника, а пока отметим несомненное наличие гносеологических исканий и в более ранние периоды человеческой истории. Недаром ряд авторов настаивает на сугубо мифологических истоках той же греческой мысли.

Так, в период господства мифологического мировоззрения человек стихийно, но, как выясняется в последнее время, весьма глубоко и точно ставил проблему соотношения слова и вещи, идеальной мысли и природного объекта. С точки зрения архаического сознания, жесткой границы между этими реальностями нет: магическим словом можно создать или уничтожить вещь, а «отпущенная» в пространство мысль есть органическая часть природного целого, способная оказать

---

[1] Впоследствии через Филона Александрийского именно эти два значения будут восприняты христианской мыслью и отождествлены со второй ипостасью Троицы — с Христом-Логосом.

на него самое непосредственное влияние. Отсюда — сакральное отношение первобытных культур к слову и тексту; почитание жрецов и эпических сказителей как носителей и хранителей мощи священной речи; а также особая этическая «нагруженность» слова и знания, ибо — по представлениям архаических племен — неправедные мысль и слово могут внести хаос и зло в единый космический процесс, в жизнь мирового целого.

Классический философский анализ сущности мифологического знания, в том числе и в плане его влияния на последующую философскую мысль, дан в XIX в. Шеллингом, а в философии XX столетия миф с различных методологических позиций анализировался такими разными мыслителями, как Э. Кассирер и К.Г. Юнг, К. Леви-Строс и М. Элиаде. В отечественной философской традиции природа мифологического знания и его функции были глубоко исследованы П.А. Флоренским и А.Ф. Лосевым. Современное обостренное внимание к мифу и структурам мифологического сознания имеет целый ряд причин, начиная с обнаружения зримых параллелей между наукой и мифом и кончая феноменом социальной мифологии, пышным цветом расцветшей в условиях вступления человечества в так называемую эпоху тотальной информатизации и всевластия средств массовой информации.

Феномен сближения рациональных и внерациональных видов опыта параллельно с возникновением новых иррационалистических тенденций в современной культуре мы еще будем иметь возможность обсудить ниже. Здесь же, в конце нашего краткого историко-гносеологического введения, отметим следующую закономерность: с конца XVIII — начала XIX в., когда окончательно откристаллизовалась фундаментальная гносеологическая проблематика, удельный вес теоретико-познавательных исследований в общем массиве философских знаний продолжал неуклонно нарастать. Подлинный гносеологический бум пришелся на последнюю четверть XIX — начало XX в., что было связано, с одной стороны, с гигантскими успехами научно-экспериментальных исследований познавательного процесса и формированием целого пучка самостоятельных когнитивных дисциплин (психологии познания, физиологии высшей нервной деятельности, психолингвистики, этнографии, антропологии и т.д.), а с другой — с обостряющимся кризисом классической научной парадигмы и вытекающей отсюда необходимостью глубинной философской рефлексии над основаниями и целями познавательной деятельности человека. Именно в этот период в рамках европейской философии ведущее положение занимают гносеологически и методологически ориентиро-

ванные направления — позитивизм и неокантианство, прагматизм и феноменология. Человек начинает трактоваться в первую очередь как «существо познающее», а уже только потом как «существо социальное», «существо переживающее» и т.д.

Складывается иллюзия, что чуть ли не вся философская проблематика может быть сведена к гносеолого-методологической, а феномен знания, особенно научного, является единственно достойным объектом философской рефлексии. Даже проблема ценностей и проблема понимания, откуда впоследствии прорастут новые антропологические и онтологические ходы европейской философской мысли, первоначально обсуждаются в русле методологии гуманитарных наук и специфики познания явлений душевной жизни. Отдадим здесь должное русской философии. Одними из первых на ограниченность и неправомерность подчинения онтологической проблематики гносеологической обратили внимание И.В. Киреевский и В.С. Соловьев, а впоследствии С.Л. Франк и Н.А. Бердяев. С.Л. Франк в своем классическом труде «Предмет знания» убедительно доказал невозможность чисто гносеологического подхода к феномену знания и необходимость признания его онтологической укорененности в мировом бытии. Н.А. Бердяев в «Смысле творчества» резко выступил против абсолютизации научного знания и трактовки человека только как познающего существа. По Бердяеву, человек — прежде всего творец, созидающий новые культурные смыслы и ценности.

Лишь постепенно, где-то к 20—30-м гг. XX столетия, гносеология отказывается от претензий на поглощение всей остальной философской проблематики и даже как бы отходит на второй план по сравнению с аксиологическими, антропологическими и культурологическими исследованиями, а также новыми ходами онтологической мысли, о чем у нас шла речь в онтологическом разделе учебника. В этот период весьма схожей и показательной оказывается идейная эволюция крупнейших европейских мыслителей. Так, Э. Гуссерль, войдя в философию как теоретик дедуктивных наук и борец с «психологизмом» (см. его знаменитые «Логические исследования»), заканчивает свою философскую эволюцию введением понятия «жизненного мира» как непременного условия существования любых, в том числе и высокоабстрактных, видов знания. Э. Кассирер, начав как типичный методолог науки неокантианской ориентации (см. его не менее знаменитую книгу «Понятие о субстанции и понятие о функции»), в зрелый и поздний периоды своего творчества сосредоточивается на проблемах антропологии и философии культуры. Л. Витгенштейн от сугубо позитивистского «Логико-философского трактата» развивается в сторо-

ну исследований по онтологическим функциям языка, его роли в поведении и культурном творчестве человека. А. Н. Уйатхед — один из авторов знаменитой «Principia mathematica», претендовавшей в свое время на разработку твердых логических оснований математического знания, — в своем последнем публичном выступлении обронит следующую знаменательную фразу: «Строгость есть плутовство»[1].

Более того, в XX столетии неуклонно нарастало число голосов, пытающихся объявить классическую гносеологическую проблематику преодоленной в рамках так называемого «неклассического философского дискурса», а теорию познания — сохраняющей значение лишь в качестве историко-философского раритета. О современной гносеологической ситуации и о причинах подобного малопродуктивного скепсиса речь у нас еще будет вестись на последующих страницах. Здесь же отметим, что, несмотря ни на какие колебания философской моды, теория познания до сих пор продолжает сохранять свое фундаментальное значение как для самой философии, так и для мировоззрения человека в целом. Связано это с тем, что философское знание с необходимостью включает в себя познавательно-рефлексивный компонент, без которого оно попросту не может существовать. Так, если в рамках социальной философии речь заходит о структуре общества, о закономерностях исторического процесса и т.д., то это всегда подразумевает явное или неявное решение вопроса о том, как вообще возможно социальное познание, т.е. каковы методы получения и обоснования социально-философского знания. В случае религиоведческих исследований неизбежно встают вопросы о природе религиозного познавательного опыта и о возможности его рациональной религиоведческой реконструкции. В этике обязательно всплывают проблемы специфики морального знания, критериев истины в этических исследованиях и т.д. Таким образом, наличие развитого теоретико-познавательного метафизического компонента является необходимым условием существования и поступательного развития философского знания. Гносеология с этих позиций выступает в роли интегратора и стимулятора философского творчества.

Лишь *благодаря гносеологии возможна самоидентификация философии как самостоятельной сферы духовной культуры* человечества и специфического вида знания, отличного и от науки, и от религии, и от искусства. Более того, систематическая теоретико-познавательная философская рефлексия над этими формами духовного творчества

---

[1] Цит. по: *Юлина Н.С.* Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978. С. 99.

есть непременная составляющая их собственного самосознания и, следовательно, понимания своего предназначения в обществе. С этих позиций вполне правомерно рассматривать теорию познания как важнейшее условие самосознания не только философии, но и всей духовной культуры человечества.

Поскольку же в центре философии всегда находился и находится человек, то всю философию пронизывает антропологическая проблематика. Сущностная черта человека — его наделенность сознанием, где сама этимология слова отсылает к фундаментальной роли знания и со-знанию. В этом плане не будет ошибкой назвать *гносеологию важнейшим условием самопознания человека.*

Современные исследования Космоса все более убеждают нас в том, что ключ к познанию его тайн — не только в техническом освоении физических пространств, но и в разгадке тайны самого человека и природы знаний, которыми он владеет. Знаменитый антропный принцип в космологии, утверждающий, что «Вселенная устроена так, что на определенном этапе ее эволюции должен появиться наблюдатель», дает основания предположить, что гносеология XXI в. вполне может превратиться и в *сердце космологических исследований.* По крайней мере, игнорировать теоретико-познавательную проблематику (особенно проблему сознания) сегодня уже не может ни один серьезный астрофизик-теоретик.

Вступление человечества в эпоху глобальной компьютеризации не только обнаружило основополагающую роль знания в поступательном социально-экономическом и технологическом развитии общества, но и поставило перед человечеством ряд новых, очень непростых проблем, связанных с угрозами информационного манипулирования сознанием человека и всевозрастающим несоответствием между темпами обновления знаний и психофизической способностью человека к их освоению. В этих условиях социальное значение фундаментальных теоретико-познавательных оценок и прогнозов трудно переоценить.

Подводя итоги, можно без преувеличения сказать, что теория познания — *это метафизическое сердце* философии и *весьма действенное средство* общемировоззренческой стабилизации социума в условиях информационного взрыва и глобального антропокосмического поворота, который переживает сегодня человеческая цивилизация.

Столь важное положение и функции теории познания требуют серьезного уточнения ее предметной области в рамках философии и характера взаимоотношений с нефилософскими когнитивными дисциплинами.

## § 2. Метафизичность теории познания и ее соотношение с частными когнитивными дисциплинами

Определение предмета теории познания представляет собой сложную задачу, вытекающую из сложности определения предмета метафизики как таковой. Дело в том, что все науки и даже конкретные отрасли философского знания имеют более или менее ясно очерченные границы предметных областей, которые они изучают. По крайней мере всегда можно указать на «иное» их предметности в виде предметных областей других наук или философских дисциплин. Так, совершенно ясно, что физическая предметность не есть предмет биологии, а предмет этики отличается от предмета религиоведения.

Определив же *метафизику как философское учение о первоосновах сущего*, мы попадаем в совершенно другую и весьма противоречивую ситуацию.

Любая вещь или процесс с необходимостью основываются на всеобщих метафизических началах, и, стало быть, какую бы предметность мы ни выбрали в качестве материала для философских обобщений — звездное небо над головой, переживания собственной души или чемодан, стоящий на столе, — она будет вполне пригодной для этого. Везде бесконечные и вечные первоосновы бытия должны будут как бы проступать, «светиться» сквозь временное и конечное предметное содержание, разве что с разной долей очевидности. Это дает импульс процессу «обмирщения» (или «демократизации») метафизики, что особенно зримо проявляется как раз в современной философии. Что только не служит в ней отправной точкой для метафизической философской рефлексии — и газетная реклама, и одежда тележурналиста, и пристрастие англичанина к бекону, и манера русских использовать ласкательные суффиксы для образования новых существительных! Классические образцы такой «метафизики по поводу всего» можно найти у Ф. Ницше, позднего Л. Витгенштейна, В.В. Розанова.

Вместе с тем предметность метафизики превосходит любую конкретную предметность, на которую мы направляем свой теоретический взор. На то они и вечные первоосновы, чтобы не сводиться ни к одному из своих частных и временных предметных проявлений, а всегда бесконечно превосходить их. Отсюда — гораздо более распространенная позиция в истории философии: предмет метафизики умопостигаем и требует особых методов для своего схватывания: умозрения, рефлексии, интуиции. Здесь метафизика тяготеет не столько к обыденному и научному видам опыта, сколько к мистике, искусству и религии.

16 – 7712

В целом обе позиции в понимании предмета метафизики правомочны, оставляя нам возможность для личностного выбора и проявления своей философской индивидуальности.

Но как невозможно строго и однозначно определить предмет метафизики в целом, так же, в свою очередь, невозможно строго определить входящие в нее дисциплины и границы между ними. Свое понимание фундаментальных разделов метафизики, а также общую канву их исторических взаимоотношений мы обосновали выше.

Теория познания образует своеобразное посредствующее звено между онтологией и общей аксиологией. Ее интересует *взаимодействие познающего субъекта и познаваемого объекта*. В отличие от онтологии, которая ищет закономерности самого бытия, и общей аксиологии, которую интересует его ценностное человеческое измерение, гносеологию занимают следующие вопросы: как приобретается знание о бытии любого объекта и как оно с ним соотносится?

Таким образом, мы можем уточнить дефиницию философской теории познания следующим образом: *гносеология (теория познания) есть философское учение о всеобщем в познавательных взаимоотношениях субъекта и объекта*. Или в несколько иной, но, в принципе, равноценной формулировке: *гносеология есть философское учение о всеобщем во взаимоотношениях познающего сознания и бытия, на которое сознание направлено*.

В вышеприведенном определении словосочетание «учение о всеобщем» наличествует неслучайно. Дело в том, что познавательный процесс изучают сегодня многие научные дисциплины. Помимо уже названных выше назовем такие, недавно сформировавшиеся научные направления, как нейролингвистика, теория искусственного интеллекта, кросскультурная психология. Они обладают своими особыми методами, языком, фактуальным базисом, сформировавшимся научным сообществом и т.д. Возникает естественный вопрос: а остается ли место для философского учения о знании в условиях столь бурного прогресса частных когнитивных дисциплин? Не является ли она метафизическим умозрительным анахронизмом, подменяющим строгие научные факты и обобщения сомнительными метафизическими спекуляциями?

И здесь, при внимательном методологическом анализе, выясняется, что философское учение о знании просто-напросто жизненно необходимо представителям частных научных дисциплин.

Во-первых, любая конкретная когнитивная наука основывается на всеобщих метафизических предпосылках в виде базовых теоретико-познавательных категорий. Так, ни одна дисциплина, изучающая по-

знавательный процесс, не обойдется без употребления категорий «истина», «познание», «сознание», «чувственное», «рациональное» и т.д. Осознание наличия таких категориальных смысловых оснований своих наук, а также их дальнейшая разработка — удел крупных теоретиков, а не ученых-экспериментаторов. Последние могут вовсе не осознавать неявного философского фундамента, на котором покоятся их эмпирические построения. Именно с их стороны чаще всего и слышатся пренебрежительные отзывы о философии. Серьезный же теоретик всегда немного метафизик и гносеолог, ибо лишь теория познания способна выполнить функции систематической рефлексии над философскими основаниями частных наук и, соответственно, выступить в роли их *методологического и мировоззренческого фундамента.*

Во-вторых, благодаря своему всеобщему категориальному гносеологическому языку, природу которого мы еще рассмотрим ниже, философия обеспечивает рациональный диалог между различными науками, изучающими познавательный процесс, тем самым выполняя важнейшую *интегративную функцию* в условиях специализации и дифференциации современного научного знания.

В-третьих, все конкретные науки рассматривают познавательный процесс под определенными, строго фиксированными углами зрения. Они «рассекают» единый объект в разных проблемных плоскостях. Философская же гносеология стремится дать целостное понимание познавательного процесса, выполняя *систематизирующую и обобщающую функции* применительно к результатам, полученным в конкретных науках.

Исходя из этого можно дать следующее уточняющее определение теории познания: *гносеология есть всеобщее знание о знании или рефлексия «второго уровня», где рефлексивному осмыслению подвергается не только сам познавательный процесс, но и знание, полученное при его рефлексивном анализе в частных когнитивных дисциплинах (рефлексия «первого уровня»).*

При этом не следует думать, будто только философия нужна конкретным наукам о знании. На самом деле она нуждается в них ничуть не меньше, чем они в философии. Факты науки служат материалом для глобальных теоретико-познавательных обобщений. Научные факты и теоретические модели конкретных наук являются проверочной инстанцией для философских универсальных построений. Союз философии и науки — это своеобразный «союз неба и земли», где теория познания без «научной земли» рискует выродиться в произвольную игру праздного метафизического ума, а частные науки о знании без «философского неба» могут легко скатиться на позиции бескры-

лого фактонакопительства или продуцирования общих схем, давно известных и чаще всего давно отвергнутых профессиональной философской мыслью.

Обратим здесь внимание читателя на одну очень важную закономерность. В гносеологических исканиях XX в. наиболее серьезных и общезначимых результатов достигали те мыслители, которые были одновременно крупными знатоками каких-то конкретных наук. Так, Э. Гуссерль был блестящим математиком, учеником К. Вейерштрасса. Э. Кассирер — великолепным знатоком истории науки. Будучи личным другом А. Эйнштейна, он написал философские исследования по квантовой механике и теории относительности, а также вошел в историю гуманитарных наук как создатель оригинальных концепций мифа и языка. П.А. Флоренский был не только гениальным богословом и философом, но искусствоведом, лингвистом и математиком. А.Ф. Лосев был компетентнейшим филологом, математиком и теоретиком музыки. То же самое будет справедливо и относительно других крупных гносеологов ушедшего столетия: Б. Рассела и Ж. Пиаже, А. Пуанкаре и К. Лоренца.

Однако философское учение о знании никогда не смогло бы выполнить своих многообразных конструктивных функций относительно науки и культуры в целом, если бы у него не было своих — вечных и имманентных — проблем, определяющих его своеобразие.

## § 3. Фундаментальные проблемы и основные категории теории познания

Существование таких вечных, в полном смысле слова *стержневых* проблем обеспечивает единство гносеологического знания в диахроническом и синхроническом срезах, т.е. в историческом времени и в интеллектуальном пространстве современной культуры; позволяет философскому учению о знании за счет предлагаемых образцов решения этих проблем выполнять те функции, о которых речь шла выше.

В самом деле, и Платон, и Фома Аквинский являются для современного теоретика как бы «вечными духовными спутниками и собеседниками», причем вовсе не по причине оригинальности их философского мировоззрения как такового или блестящего отражения в их творчестве духа античной или средневековой эпохи. Этим они интересны историку философии и историку культуры. Для гносеолога тексты двух этих философских гениев привлекательны именно потому, что в них с редкой систематичностью и доказательностью предложены решения проблем, над которыми бьется его собственная теоретичес-

кая мысль. Почему чувственное знание менее надежно, чем рациональное, хотя именно последнее дальше отстоит от фактов непосредственного опыта, а чаще всего даже противоречит им? Какова природа общих идей, которыми пронизано наше психическое бытие начиная с младенчества, но которые не могут быть непосредственно позаимствованы нами ни из внешнего опыта, ни даже из социального взаимодействия? Почему столь многое в нашей познавательной деятельности определяет вера и как она соотносится с доказательным знанием? Чем истина отличается от суетного человеческого мнения и нуждается ли истина в авторитетах?

Такие вечные проблемы на то и вечные проблемы философии, что не могут быть окончательно разрешены силами индивидуального, пусть трижды гениального ума, но именно новые нюансы в формулировках и глубина обоснования ответов — вот что имеет для нас непреходящее значение. Творческое собеседование с великими по поводу вечных гносеологических проблем обеспечивает диахроническое единство теории познания.

В синхроническом же аспекте философское общение между представителями различных философских школ и направлений возможно только потому, что марксист и феноменолог, постмодернист и структуралист, платоник и гегельянец имеют общее проблемное теоретико-познавательное ядро, несмотря на все различия в их проблемных полях и методах философствования. В вопросе, что есть сознание, сойдутся в продуктивном споре и сторонники марксистского взгляда на него как на отражение материального мира, и феноменологи, рассматривающие сознание как конструктивную смыслопорождающую реальность особого рода.

Совершенно ясно, что добиться полного совпадения взглядов сторонников различных философских школ на то, какие проблемы отнести к разряду вечных и фундаментальных, вряд ли когда-нибудь удастся. В самом первом приближении, не претендуя на полноту списка, к таким вечным и всеобщим вопросам можно отнести следующие:

- Какова природа знания?
- Какими путями сознание субъекта добывает и проверяет знание об объекте?
- Что такое сознание человека, его генезис и структура?
- Как могут два разных сознания понимать друг друга или как возможно со-знание?
- Как взаимодействуют различные виды знания, в чем причины их дифференциации и есть ли перспективы их синтеза?
- Существуют ли границы человеческого познания?

В наиболее краткой форме и, возможно, исчерпывающим образом центральную проблему гносеологии, к которой в конечном итоге сводятся все остальные проблемы, сформулировал И. Кант: «*Как возможно истинное знание*?»

Используя категорию истины, можно дать такое определение предмета теории познании: *гносеология есть философское учение об истине и путях ее достижения*. Такое определение будет, пожалуй, наиболее точным и емким — именным, как говорил А.Ф. Лосев, поскольку вбирает в себя все предыдущие определения на правах подчиненных моментов. В самом деле, главной целью и ценностью любой познавательной деятельности является получение не просто знания, а знания, обладающего статусом истинного. Философское же знание закономерностей, определяющих познавательный процесс, значимо не само по себе, а лишь постольку, поскольку помогает получать истинное знание и избегать заблуждений.

Выступая как учение об основаниях бытия истины, теория познания формирует свой особый язык в виде системы философских категорий, т.е. предельных смысловых структур сознания, благодаря которым возможно формирование любых его частных понятийных схем и посредством которых осуществляются акты рациональной философской рефлексии над предметностью любого рода. Помимо этого в конкретном смысловом содержании философских категорий, изменяющемся от эпохи к эпохе, отлагается общественно-исторический опыт познания и преобразования мира человеком. Ниже мы еще остановимся на различных типах категориальных структур, которыми оперирует сознание человека (логических, ценностных, экзистенциальных). Здесь же вычленим некоторые специфические черты собственно гносеологических категорий.

Во-первых, гносеологические категории носят преимущественно парный характер, определяясь друг через друга: истина — заблуждение; сознательное — бессознательное; чувственное — рациональное; интуитивное — дискурсивное; субъективное — объективное и т.д. Никаких более общих смысловых структур, никакого более общего языка еще никто не придумал, а потому определять гносеологические категории через более общие понятия (через род и видовое отличие) попросту невозможно. Их можно определять только через противоположную парную категорию, через свое «иное», как говорил Гегель. Поэтому всегда, когда мы хотим определить, что «есть истина», мы вынуждены в первую очередь указать, что истиной не является, т.е. тем или иным образом ввести категорию «заблуждение».

Во-вторых, никакие предельные категориальные полюса мысли не могут быть устранены волевым актом. Их отрицание утверждает их же.

Так, говоря, что «истины нет», я тем самым претендую на истину. Это свойство носит название саморефлексивности философских категорий.

В-третьих, какое бы частное понятие мы ни ввели в любой науке, какое бы знание мы ни сделали объектом рациональной теоретико-познавательной рефлексии, мы в любом случае будем внутри смысловой «категориальной сферы», где предельным языком все равно окажется язык гносеологических категорий. За ее пределами лежат только различные виды интуиции и акты личностного волеизлияния. Даже если мы желаем дать рациональную интерпретацию, например, феномену мистического опыта, то разговор о нем мы будем с необходимостью вести на языке гносеологических категорий и в пределах смысловой сферы, которую они очерчивают.

В-четвертых, категориальные гносеологические пары системно рефлексивны, т.е. содержательный анализ любой пары категорий (например, сознательное — бессознательное) заставляет рано или поздно обращаться к содержанию других категориальных пар (к категориям чувственного и рационального, опосредованного и непосредственного и т.д.). Отсюда получает свое естественное объяснение неистребимая жажда строить целостные философские системы категорий, ибо, потянув за отдельную смысловую «категориальную ниточку», мы с необходимостью начинаем разматывать весь категориальный «клубок».

В-пятых, на языке гносеологических категорий формулируются вечные проблемы теории познания и на нем же даются варианты их ответов. Любой новый философский «новояз», если он носит общезначимый и обоснованный характер, всегда в конечном счете обнаруживает свой производный характер от тех или иных базовых философских категориальных структур, относительно инвариантных во всех философских традициях, включая индийскую и китайскую. При этом влияние национального языка на категориальный язык философии (и на характер философствования вообще) несомненно и существенно, его нельзя недооценивать, но ни в коем случае не следует и переоценивать, ибо абсолютизация роли национального языка в познании приводит к ряду фактических несообразностей (типа невозможности взаимопонимания между субъектами познавательной деятельности, говорящих на разных языках, чего на самом деле нет) и логических противоречий, ибо если познающая мысль и ее категориальные структуры полностью определяются структурами национального языка говорящего, то он должен воздерживаться от любых универсальных философских суждений о познании и его закономерностях. Но ведь именно такое суждение он и выносит?!

Все вышеизложенное вовсе не означает, что в познании и в его философском осмыслении важны лишь язык философских категорий и структуры естественного языка. На самом деле как в познавательной деятельности, так и в рефлексии над ней весьма важен язык символов и метафор. Их важная роль в различных областях познавательной деятельности в настоящее время не вызывает сомнений[1], а когнитивная роль метафор в философском творчестве общеизвестна. Применительно же к философским исследованиям познания достаточно вспомнить знаменитые гносеологические символы: «пещеры» Платона, «мельницы» Г.В. Лейбница[2] или «статуи» Э.Б. Кондильяка[3]. Символ и метафора помогают предварительно освоить проблемные поля, еще недоступные для четкого рационального анализа; облегчают понимание трудных концептуальных вещей, актуализируя нашу фантазию и продуктивное воображение. Их роль трудно переоценить при построении разного рода наглядных моделей и проведении мысленных экспериментов в науке и философии[4]. Наконец, обращение к символу, метафоре и притче — излюбленный прием передачи этического, мистического и религиозного видов знания.

Подчеркнем, однако, один принципиальный момент: для рационального понимания любой объектности всегда необходимо обращение к вербально-логическому мышлению, в основании которого всегда явно (или неявно) лежат предельные категориальные смыслы. С этих позиций можно утверждать, что *язык философских (в том числе и гносеологических) категорий есть универсальный и всеобщий язык, лежащий в основании всех других языков рационального познания, будь то естественный или искусственный язык, язык метафор или язык символов.*

Таким образом, единство фундаментальных (вечных) теоретико-познавательных проблем и единство категориального языка, лежащего в основании их формулировок и решений, задают единство гносеологии в диахроническом и синхроническом аспектах. При этом существовало и существует огромное разнообразие теоретико-позна-

---

[1] См., например: Теория метафоры. М., 1990.

[2] Приведенной в доказательство невозможности разобраться в сущности явлений сознания, исходя из структуры мозга (*Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 415).

[3] Кондильяк, будучи сенсуалистом — сторонником происхождения всех видов знания из органов чувств, с помощью образа статуи ставит мысленный эксперимент: как образуются все виды знания, включая самые сложные его разновидности, из первичных форм чувственного опыта? (*Кондильяк Э.Б.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1982.)

[4] Мы отсылаем заинтересованного читателя к монографии, где он может найти необходимый материал по этой теме: *Коршунова Л.С., Пружинин Б.И.* Воображение и рациональность. М., 1989.

вательных стратегий, а также частных гносеологических языков и методов. К их анализу мы теперь и переходим.

### Вопросы и задания

1. Расскажите о становлении и значении теории познания в философии.
2. Охарактеризуйте соотношение теории познания и частных когнитивных дисциплин.
3. Какие гносеологические проблемы можно отнести к разряду всеобщих, вечных и фундаментальных?
4. Назовите наиболее употребительные гносеологические категории.

### Литература

*Алексеев П.В., Панин А.В.* Теория познания и диалектика. М., 1991.
*Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1.
*Барт Р.* Мифологии. М., 1996.
*Кондильяк Э.* Соч.: В 3 т. М., 1982. Т. 2.
*Коршунова Л.С., Пружинин Б.И.* Воображение и рациональность. М., 1989.
*Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. М., 1980.
Теория метафоры. М., 1990.

## Глава 2. Основные теоретико-познавательные стратегии

Классификация теоретико-познавательных программ (доктрин или стратегий — мы будем использовать эти термины как синонимы) может проводиться по различным основаниям. Например, они могут различаться по отношению к объекту познавательной деятельности (теории отражения и теории конструирования объекта познания), по трактовке субъекта: теории, основанные на принятии индивидуально-психологического, трансцендентального, коллективного субъектов познания или вообще отрицающие существование оного — в духе «теории познания без познающего субъекта» К. Поппера. Классификация гносеологических доктрин может быть проведена также на основании того, что признается источником наших знаний о мире (рационализм, эмпиризм); какая познавательная способность лежит в основе получения нового знания (интуитивизм, панлогизм) и т.д.

В принципе, все подобные основания классификации — их перечень можно было бы и преумножить — имеют рациональный смысл. Однако им присущи два недостатка: 1) они не универсальны и 2) не дают сущностной типологии основных ходов теоретико-познавательной мысли. По нашему мнению, наиболее универсальным основанием классификации теоретико-познавательных программ является решение *вопроса о происхождении и сущности знания*.

Исходя из этого основания, гносеологические доктрины можно разделить на две неравные части, одну, меньшую, условно поименовав «*пессимистическими*» (или негативистскими), а вторую, большую часть — «*оптимистическими*» (или конструктивными) доктринами.

## § 1. «Пессимистические» доктрины

Одной из самых древних познавательных программ подобного рода является скептицизм (от *греч*. skeptikos — рассматривающий, познающий), восходящий еще к античной философской традиции. Сущность скептицизма состоит в отрицании возможности достижения истинного, т.е. доказательного и всеобщего, знания и в признании того, что относительно любого суждения можно высказать прямо ему противоположное и ничуть не менее обоснованное.

Истоки античного скептицизма можно найти уже у Горгия и Ксениада Коринфского. Последний, по свидетельству Секста Эмпирика, утверждал, что «нет ничего истинного в смысле отличия от лжи, но все ложно, а потому непостижимо»[1]. Однако как самостоятельная философская школа, центрирующаяся на гносеологической проблематике, скептицизм складывается в трудах Пиррона на рубеже IV—III вв. до н.э. «Основное положение скептицизма в том, — писал, выявляя его сущность, Г.Г. Шпет, — что против всякого положения можно выставить другое, равное ему... так что ни одно из положений не оказывается более достоверным... что приводит скептика к воздержанию от суждений и к безмятежности»[2]. Если все суждения проблематичны и истина недостижима в принципе, то скептик, действительно, должен был бы воздерживаться от всяких суждений, ибо против его пессимистической оценки возможностей познавательной деятельности могут быть приведены его же собственные теоретические аргументы. Однако трудно найти в истории философской мысли пи-

---

[1] *Секст Эмпирик*. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 70.

[2] *Шпет Г.Г.* Скептик и его душа // Философские науки. 1991. № 9.

сателей более усердных, чем скептики, начиная с Секста Эмпирика и кончая Д. Юмом.

Живой средой и питательной почвой скептической установки сознания являются антидогматизм и борьба с ложными авторитетами. Однако надо разделять последовательную скептическую позицию в духе Юма и методологическое сомнение Р. Декарта. Для первого скептицизм есть общая гносеологическая и даже общемировоззренческая установка, в сущности саморазрушительная. Для второго принцип сомнения есть только путь к обретению твердых гносеологических оснований философствования. Сомневаться ради самого сомнения и сомневаться ради обретения истинной почвы под ногами — вещи совершенно разные. В этом плане скептицизм хорош лишь как элемент философского мышления, как критическая направленность разума, ничего не склонного принимать на веру.

Любопытно, что последовательный скептицизм не только в познании, но и в жизни есть зачастую как раз слепое принятие на веру каких-то распространенных предрассудков (со-мнение) или следствие глубокого разочарования в каких-то догмах. Недаром говорят, что догматик — это уверовавший скептик, а скептик — разочаровавшийся догматик. Догматизм и скептицизм как две тупиковые крайности всегда подпитывают друг друга, образуя как бы замкнутый круг, обрекающий нашу философскую мысль на философское бесплодие. Недаром Гегель квалифицировал скептицизм в качестве критической ипостаси рассудочного, а отнюдь не разумного мышления.

Агностицизм (от *греч.* agnostos — непознаваемый) — позиция, отрицающая возможность познания сущности вещей и полагающая границы человеческому познанию. Иногда агностицизм понимают неверно, а именно как позицию, отрицающую возможность познавательной деятельности вообще. Подобных учений в истории философии попросту нет, ибо такая установка в познании еще более двусмысленна, чем скептическая: само суждение «познание невозможно» опровергает его же. В классической форме агностическая установка выражена И. Кантом, утверждавшим, что мы можем познавать лишь явления (феномены) вещей, поскольку вещи всегда даны нам в формах нашего человеческого опыта. Каковы же вещи сами по себе — вне этой субъективной данности — о том может знать лишь Господь Бог. Это для него процессы и вещи мира даны абсолютно непосредственно, в своей подлинной сущности. Для нас же они суждены навсегда остаться непознаваемыми *вещами в себе*, ибо их данность нам в виде феноменов всегда опосредована априорными формами чувственного восприятия (пространство и время) и априорными кате-

гориями рассудка (представлениями о причинных связях, необходимости случайности и т.д.). Проще говоря, мы никогда в познании мира не сможем «выпрыгнуть» за границы нашей человеческой субъективности.

Заметим, что агностик не говорит о невозможности познания истины или о равноправии суждения и его отрицания. Скептическая и агностическая установки — это отнюдь не одно и то же. К примеру, Кант как раз и пытается с принципиально новых позиций, которые мы еще не раз будем обсуждать, ответить на краеугольный теоретико-познавательный вопрос: «как возможны доказательные истины математики, физики и метафизики», но при этом отрицает возможность достижения истинного знания о сущности самих по себе вещей. Агностическая позиция не произвольная выдумка философов, а основывается на вполне реальных особенностях познавательного процесса:

- неустранимости из него субъективной человеческой составляющей даже в, казалось бы, самых точных и высокоабстрактных науках, типа логики и математики;
- бесконечности процесса познания, когда то, что сегодня нам кажется существенным, завтра обнаруживает производный и феноменальный характер, ведь за познанной сущностью каждый раз открывается новая и более глубокая сущность.

Тем самым подлинная суть вещей перманентно скрывается от нас и напоминает горизонт, каждый раз вновь удаляющийся при любых наших попытках приблизиться к нему. Агностицизм может принимать различные, в том числе и «мягкие», формы, входя в качестве элемента в состав вполне конструктивных теоретико-познавательных моделей, как у того же Канта — родоначальника трансцендентализма, о котором речь пойдет ниже. Религиозно-философский вариант агностической позиции можно обнаружить в работах С.Л. Франка[1], где он, подвергая критике позицию Канта о жестком разделении явлений и сущности, сам обнаруживает и глубоко обосновывает моменты принципиальной непостижимости и в бытии мира, и в бытии самого человека, и в познавательном процессе. Все сущее, по Франку, бесконечно в своих основах, а стало быть, в нем всегда для человека будет оставаться тайна и «неисследимая темная глубина».

Подытоживая, можно высказать следующее суждение об агностицизме. Жесткое разделение вещей в себе и явлений, равно как и жесткое полагание границ человеческому познанию, вряд ли оправданно.

---

[1] См. помимо его работы «Предмет знания» также работу «Непостижимое», где эти моменты прописаны с исчерпывающей полнотой.

Еще Гегель, критикуя позицию Канта, тонко подметил, что полагание границы подразумевает некоторое знание того, что за этой границей находится. В противном случае мы об этой границе попросту не знали бы и, соответственно, не смогли бы высказать суждения о ее наличии. Но, стало быть, в самом утверждении границы человеческого познания заключено ее решительное отрицание, ибо *знание о собственном незнании* есть важнейший стимул развития познавательной деятельности человека и переступания границ существующего знания.

Впоследствии Л. Витгенштейн резонно заявит: «О том, о чем невозможно говорить, о том следует молчать». В самом деле, если в мире существует нечто, принципиально недоступное для нашего познания и языка, то любой разговор о нем попросту лишен смысла. Следовательно, вопрос о границах познания резонно ставить лишь относительно каких-то определенных видов знания, научных методов или способностей человека.

## § 2. Конструктивные теоретико-познавательные доктрины

Их обзор будет кратким, поскольку мы не ставим своей задачей систематически изложить историю гносеологических идей[1]. Цель данного параграфа иная — ввести читателя в наиболее фундаментальные ходы гносеологической мысли, вытекающие из того или иного решения вопроса о сущности знания.

**Реалистические доктрины.** Они выводят знание из реального, т.е. существующего независимо от нас и на нас активно воздействующего, внешнего мира.

Исторически первой разновидностью этого подхода является *позиция наивного реализма*, распространенная среди ученых в период господства классической европейской науки и по сию пору являющаяся типичной для естественной установки сознания, не склонного к философским размышлениям. Характерные черты этой позиции заключаются в следующем: 1) знание есть продукт отражения внешнего мира, наподобие того, как предметы отражаются в зеркале; 2) познавательный образ в голове человека является более или менее точной копией оригинала, а в обыденном сознании такое разведение оригинала и копии зачастую вообще не проводится; 3) источником знания являются чувственные данные, которые потом обобщаются и систематизируются

[1] Для этого мы отсылаем читателя к следующим изданиям: Теория познания: В 4 т. Т. 1. М., 1989; *Хилл Т.И.* Современные теории познания. М., 1965.

интеллектом; 4) человек познает мир как бы один на один, без опосредствующего влияния социума, его культуры, практики и языка (так называемая позиция «гносеологической робинзонады»); 5) сознание человека напрямую связывается с функционированием мозгового субстрата, а иногда, как у вульгарных материалистов, мысль рассматривается как выделение мозга, наподобие того, как печень выделяет желчь.

В настоящее время позиция наивного реализма является достоянием истории гносеологии. Почти все ее утверждения оказались ошибочными, что стало особенно очевидным в XX столетии, в ходе бурного развития экспериментальных физиологических, психологических и социокультурных методов исследования познавательного процесса. Ее теоретические недостатки были вскрыты еще Беркли, Юмом и Кантом, а фактически — еще элеатами и Платоном, если вспомнить их противопоставление мира знаний, основанного на разуме, миру мнений, основанному на чувственном опыте. Однако общая реалистическая установка, признающая в качестве источника наших знаний существование объективного мира, продолжает отстаиваться в XX столетии многими философскими направлениями.

Так, в позиции научного реализма (У. Селларс, Х. Патнэм, Дж. Смарт, Дж. Марголис и др.)[1] причиной возникновения знаний в голове человека, в том числе и знаний научно-теоретического характера, признается воздействие внешнего мира. Он первичен по отношению к любым продуктам человеческой практической и познавательной деятельности. Понятиям и законам научных теорий соответствуют реально существующие вещи и процессы, хотя здесь и необходимо учитывать конструктивную деятельность теоретика, а также влияние языка на познавательный процесс. Состояния нашего сознания производны от физико-химических процессов в мозге, хотя и опосредствованы социокультурными влияниями. В целом научный реализм не представляет собой какого-то концептуально целостного и организационно оформленного движения, а является скорее философским отражением и обоснованием стихийной и массовой веры ученых в то, что они познают законы реально существующего мира и что научное знание вовсе не продукт их субъективного творческого произвола.

С известными оговорками к современным модификациям общей реалистической установки в понимании природы знания можно отнести

---

[1] Она сближается по многим параметрам с натуралистическими теоретико-познавательными программами, о чем речь пойдет ниже. См. об основных подходах и дискутируемых проблемах в рамках научного реализма: *Марголис Дж.* Личность и сознание. М., 1986.

также целый спектр *натуралистических и праксеологических* доктрин.

К *натуралистическим теориям познания* могут быть причислены те модели, которые не сомневаются в существовании объективного внешнего мира, но рассматривают знание как нечто производное от природных процессов и, соответственно, считают возможным понимание сущности знания на основе познанных природных законов.

Характерными чертами всех разновидностей натурализма являются *редукционизм* (попытка свести сложные закономерности к более простым), апелляция к данным естественных наук как надежной базе вынесения истинных суждений и общий (скрытый или явный) антиметафизический пафос, т.е. вера в возможность решить фундаментальные проблемы теории познания, не прибегая к философскому языку, философским методам анализа и мудрости историко-философской традиции.

*Физикализм* — попытка решить теоретико-познавательные проблемы, переведя их на язык фундаментальных физических теорий и опираясь на установленные физические законы. Сами по себе попытки привлечь достижения физики как фундаментальной естественнонаучной дисциплины к анализу проблем познавательной деятельности и сознания человека являются исключительно ценными и полезными, обогатившими науку многими важными результатами. Здесь достаточно вспомнить значение корпускулярно-волновой теории света для изучения зрения или электромагнитных представлений для исследования процессов, идущих в нервных клетках человеческого организма.

Однако у представителей естественных наук всегда возникает соблазн пойти дальше и попытаться решить фундаментальные проблемы гносеологии, опираясь на сугубо научные понятия и методы физических теорий.

Искусственно противодействовать физикалистским программам решения теоретико-познавательных проблем невозможно и просто вредно, однако можно совершенно четко констатировать, что удовлетворительно объяснить природу знания и сознания на основе физических и, шире, естественнонаучных законов (пусть и самых фундаментальных) не удастся никогда. Бытие знания и сознания имеет сверхфизическое — идеальное — измерение, подчиняющееся своим собственным законам. Более того, существование сознания есть необходимое условие не только формулировки любых законов физики, но и вообще признания того, что физическое бытие существует. На этой важнейшей характеристике сознания мы еще остановимся ниже, при анализе соответствующей темы.

*Физиологический редукционизм (или научный материализм)* — направление гносеологических исследований, преимущественно концентрирующееся на вопросах соотношения тела и психики, мозга и сознания (психофизическая проблема) и считающее, что явления психической жизни человека и многие ее идеально-смысловые продукты (образы, понятия, структуры языка и т.д.) можно успешно объяснить на основе физиологических процессов и состояний, происходящих в человеческом организме. Это направление исследований тесно связано с успехами в изучении мозга человека, его физико-химических и других структур. В отдельных случаях оно сближается с физикалистской программой.

Видными философами-теоретиками этого направления, занимавшими позицию предельно жесткого физиологического редукционизма, т.е. считавшими возможным полное сведение психических явлений к физиологическим процессам, являлись Д. Армстронг и Г. Фейгль. Д. Армстронг следующим образом формулировал свое гносеологическое кредо: «Рассматривая человека (включая его ментальные процессы) как чисто физический объект, действующий согласно тем же законам, что и все остальные физические объекты, мы постигаем его с величайшей интеллектуальной экономией. Познающий отличается от познаваемого только большей сложностью своей физической организации»[1]. Ныне распространены более мягкие варианты физиологического редукционизма (иногда их называют «эмерджентным материализмом»), принимающие тезис лишь об относительной зависимости психических процессов от мозговых и от функциональной связи между ними (сознание — функция особым образом организованной материи в виде мозга, хотя полностью объяснить психические процессы на языке физиологии невозможно). Программа «эмерджентного материализма» сближается по многим параметрам с позицией научного реализма и с естественнонаучно ориентированными вариантами диалектического материализма. На Западе его видными представителями являются Д. Дэвидсон, Дж. Фодор, М. Бунге, лауреат Нобелевской премии за открытие межполушарной асимметрии мозга Р.У. Сперри[2], а в отечественной марксистской гносеологии — *В.С. Тюхтин, Д.И. Дубровский*.

---

[1] *Армстронг Д.* Материалистическая теория сознания// Аналитическая философия: Избр. тексты. М., 1993. С. 131.

[2] Краткую информацию о взглядах этих зарубежных авторов, а также о других европейских гносеологах XX в. читатель может найти в следующем издании: Современная западная философия: Словарь. М., 1991.

*Нативизм* (от *лат.* nativus — врожденный) — попытка решить проблемы происхождения сознания и языка, опираясь на законы генетической наследственности. Здесь постулируется врожденный характер важнейших элементов чувственного восприятия (типа того, что мозг запрограммирован так, чтобы воспринимать электромагнитные и звуковые волны лишь определенной длины и частоты), категориальных структур мышления и грамматики языка. Учение о врожденных идеях в рамках европейской традиции восходит к Р. Декарту[1], хотя у него врожденность имеет духовно-божественную природу. Собственно биологические интерпретации врожденного характера базовых структур психики, а также представления о возможности генетической передачи знаний от одного поколения к другому были особенно популярны в психологической и биологической литературе конца XIX — начала XX в. в связи с широким распространением идей дарвиновской теории эволюции и формированием хромосомной теории наследственности. Тезис о врожденном характере основных когнитивных структур психики можно найти также у теоретиков психоанализа З. Фрейда и К.Г. Юнга. Виднейшими представителями современного нативизма являются лингвист, основатель генеративной грамматики Н. Хомский и один из видных представителей социобиологии, лауреат Нобелевской премии Е. Уилсон. С точки зрения Н. Хомского, навыки мыслительной деятельности, а также способность человека к овладению грамматикой языка являются генетически врожденными[2]. Е. Уилсон, в свою очередь, пишет: «Все компоненты сознания, включая волю, имеют нейрофизиологический базис, подчиненный законам генетической эволюции и естественного отбора»[3].

В настоящее время связь между реализацией генотипа, этапами созревания мозга и, соответственно, этапами психического становления личности не вызывает сомнений. Наблюдения над развитием однояйцовых близнецов, обладающих идентичным генетическим кодом, обнаружили врожденность довольно сложных психических реакций, ряда особенностей характера, творческих способностей и даже ценностных предпочтений человека. Вместе с тем гипертрофированный нативизм вряд ли является продуктивной позицией. Как показывают современные экспериментальные исследования, актуа-

---

[1] См.: *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 472.

[2] См.: *Chomsky N.* The Linguistic Approach // Language and Learning: The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky. L., 1980.

[3] Wilson E. What is Sociobiology? // Sociobiology and Human Nature. An Interdisciplinary Critique and Defence. S. Fr., Wash., L., 1978. P. 10.

17 – 7712

лизация ряда важных структур генома, ответственных за формирование тех или иных участков мозга, оказывается невозможной без соответствующей стимуляции со стороны внешней культурной среды. Человеческий геном словно предполагает наличие культурно-символического окружения для своей реализации. Так, ребенок с нормальным геномом и неповрежденными отделами мозга, но выключенный из системы человеческого общения, никогда не сможет сформироваться как полноценная личность, наделенная здоровым сознанием и способная творчески познавать мир. Феномен Маугли — это скорее из области сказок. И наоборот, дети с пораженным мозгом при надлежащем воспитании способны становиться полноправными членами человеческого коллектива[1]. Эти факты свидетельствуют о колоссальной роли культурной составляющей в формировании сознания и о невозможности объяснения сущности знания на основе биологически врожденных структур.

*Эволюционная теория познания (эволюционная эпистемология)* — это сегодня самая популярная и, пожалуй, наиболее взвешенная натуралистическая программа, утверждающая, что сущность человеческого знания может быть адекватно понята лишь в общем эволюционно-биологическом контексте, а законы онто- и филогенетического развития знания и познавательных способностей человека могут быть вполне адекватно интерпретированы в терминах эволюционной теории. При этом в эволюционно-эпистемологической парадигме учитываются позитивные результаты и физикалистских, и физиологически-редукционистских, и нативистских подходов.

Так, по мнению крупнейшего теоретика эволюционной биологии К. Лоренца, знание выполняет важнейшую функцию биологической адаптации человека к внешней среде. Исторический прогресс знаний может быть понят лишь с точки зрения общей филогении человеческого рода, а истоки сложнейших индивидуальных познавательных способностей человека надо искать в первичных формах его физиологического приспособления к окружающей среде[2]. Несколько иную версию эволюционной эпистемологии развивают методологи науки С. Тулмин и К. Поппер. По их мнению, рост научного знания может быть успеш-

---

[1] См. интересные данные об успешном воспитании нескольких английских детей с почти полным отсутствием мозговой ткани в кн.: *Ярвилехто Т.* Мозг и психика. М., 1992. С. 144—145.

[2] См. знаменитую работу этого крупнейшего немецкого философа и одного из основателей науки о поведении живых существ (этологии) под названием «Оборотная сторона зеркала» в сборнике с тем же названием: *Лоренц К.* Оборотная сторона зеркала. М., 1998.

но интерпретирован в терминах эволюционных представлений: адаптации, мутации, естественного отбора научных теорий и т.д.[1]. Наиболее полное изложение сути эволюционно-эпистемологического подхода, его преимуществ и перспектив содержится в книге Г. Фоллмера «Эволюционная теория познания». Вот как этот автор излагает его суть: «Органы и поведение любого живого существа служат для его взаимодействия с реальным миром. Мозг может рассматриваться как орган обработки раздражений и регулирования физиологическими и психическими процессами, прежде всего познавательным процессом. Его структуры подлежат — поскольку они генетически обусловлены — биологической эволюции. Мутации и селекция ведут к приспособлению познавательных структур к реальным структурам. Этим объясняются достижения и ограниченность нашего познавательного аппарата»[2].

При всей перспективности и популярности этой программы у нее есть по крайней мере три серьезные трудности: человек породил такие виды знания и такие технические приспособления, созданные на их основе, которым невозможно найти биологическое, а тем более адаптивное объяснение (например, ядерное оружие или отравляющие газы). К тому же самые лучшие и самые значимые для нашего духовного бытия знания, накопленные человечеством, созданы за счет чисто духовной устремленности творца к истине, красоте и благу. Они отличаются как раз наибольшей практической внеутилитарностью и внебиологичностью. Наконец, сохраняет свою силу аргумент против генетической врожденности базовых когнитивных структур психики.

Попытки преодолеть недостатки редукционизма, свойственные всем натуралистическим программам, предпринимаются в рамках праксеологических реалистических теорий познания.

*К праксеологическим теориям познания можно отнести те, которые рассматривают знание как следствие активной предметно-практической деятельности человека в окружающем его мире.* Чаще всего в основе праксеологических взглядов лежит уверенность в объективном и независимом существовании внешнего мира, т.е. реалистическая установка, однако именно практическая деятельность (или практическая установка) рассматривается в качестве важнейшего условия возникновения и развития идеальных содержаний нашего сознания. Здесь знание не само по себе биологически адаптивно и целесообразно (как в натуралистических доктринах) и не является

[1] См.: *Поппер К.Р.* Логика и рост научного знания. М., 1983; *Тулмин С.* Человеческое понимание. М., 1984.

[2] *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания. М., 1998. С. 223.

самоценной и самосущей реальностью (как в платонических теориях знаниях, на чем мы еще остановимся ниже), а выполняет инструментальную функцию посредствующего звена между миром и активно действующим в нем человеком.

Знание в праксеологической трактовке не субстанциально, а сугубо функционально, хотя по мере своего развития оно способно приобретать все более автономный и самоценный характер, как это особенно свойственно современной научно-технической цивилизации. Праксеологические доктрины могут быть оформлены в различные метафизические контуры в зависимости от того, под каким углом зрения рассматривается практическая деятельность человека.

*Генетическая эпистемология* — ныне весьма влиятельное теоретико-познавательное направление, образовавшееся на стыке логико-психологических и теоретико-познавательных исследований, основанное крупнейшим швейцарским психологом и историком науки Жаном Пиаже. Ему удалось открыть инвариантные стадии интеллектуального развития ребенка (стадия сенсорно-моторного интеллекта — стадия конкретных интеллектуальных операций — стадия формальных операций), которые возникают последовательно друг за другом, подчиняясь всеобщему закону структурного и функционального усложнения живых систем (в силу этого Пиаже иногда сам называет себя структуралистом).

В основе прогрессивного самоусложнения системы интеллектуальных операций лежит, по данным Ж. Пиаже, активная предметно-манипулятивная деятельность ребенка. Формирование первичных идеальных схем и логических операций мышления — это всегда результат интериоризации (перевода во внутренний, символический план) внешних предметных схем человеческой деятельности, относительно одинаковых (инвариантных), по мнению швейцарского психолога, в различных эпохах и культурах. К оригинальным достижениям работ Пиаже следует отнести не только детальное экспериментальное выявление того, как на основе прогресса предметно-манипулятивной деятельности у ребенка зарождаются и прогрессивно усложняются представления о величине, числе, причинно-следственных и пространственно-временных связях (генетическая психология), но и демонстрацию того факта, что стадиям интеллектуального развития индивида могут быть поставлены в соответствие различные исторические этапы развития науки (что и составляет предмет собственно генетической эпистемологии, которой Пиаже посвятил последние годы своего научного творчества). «Благодаря детям, — писал он, — мы имеем наилучшую возможность для изучения развития ло-

гики, математики и физики»[1]. Ж. Пиаже был также страстным полемистом. Известна его довольно тонкая критика эволюционно-эпистемологических идей К. Лоренца[2], а также знаменитая очная полемика с Н. Хомским по вопросам соотношения врожденных и приобретенных познавательных структур, в которой приняли участие многие философы, физиологи и лингвисты[3].

К слабостям концепции самого Пиаже относят гипертрофированный индивидуально-психологический подход к рассмотрению онто- и филогенетического развития знаний и, соответственно, недооценку роли культуры в развитии сознания и логического мышления индивида.

*Прагматистская* (от *греч.* pragma — дело, действие) *гносеологическая программа*, восходящая к американской школе прагматизма, заложена Ч.С. Пирсом. Отдаленным же предтечей прагматизма можно считать Протагора с его тезисом о человеке как мере всех вещей и сугубой относительности наших знаний. Вполне в духе этого великого софиста классический прагматизм трактует знание с точки зрения его практической полезности и эффективной помощи при осуществлении тех или иных человеческих действий (предметных, политических, научных). Целью познавательной деятельности здесь объявляется преодоление разрушительных сомнений и достижение индивидом «устойчивого верования»; критерием же истинности знаний провозглашается их инструментальная полезность при решении проблемных ситуаций. В сущности, все знание сводится к преодолению проблемных ситуаций, где истина отождествляется с успехом, а заблуждение — с неуспехом в их преодолении. Реальность внешнего мира является объектом истинного верования по Пирсу, ибо образует твердый прагматический фундамент для поступательного развития науки, хотя говорить о ее существовании безотносительно к нашим человеческим переживаниям не имеет смысла.

Прагматизм внес серьезный вклад в развитие семиотики — науки о знаках (кстати, сам этот термин принадлежит Пирсу), а также оказал влияние на становление операционалистского подхода к научному знанию, когда осмысленность введения тех или иных терминов в науку обосновывается их способностью помогать в осуществлении тех или иных экспериментальных или теоретических операций. В частно-

---

[1] *Piaget J.* Genetic Epistemology. N.Y.; L., 1970. P. 13–14.

[2] См. его знаменитую работу: *Piaget J.* Biology and Knowledge. Chicago, 1967. Она до сих пор не потеряла своей актуальности в плане выявления взаимовлияний между биологическими и гносеологическими исследованиями.

[3] См.: Language and Learning: The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky. L., 1980.

сти, понятие «метр» операционально, ибо помогает осуществить реальную операцию измерения; термин «прагматизм» операционален, ибо помогает вскрыть существенные черты анализируемого философского направления.

К недостаткам прагматистского подхода к знанию и особенно к истине следует отнести угрозу утилитарной вульгаризации базовых категорий гносеологии, что столь отчетливо звучит, например, в следующем суждении У. Джемса: «Истинное, говоря коротко, это просто лишь удобное в образе нашего поведения»[1] и далее: «...мы должны жить той истиной, которой в состоянии достичь сегодня, и быть готовыми назвать ее завтра ложью»[2]. Отождествление истины с пользой и сугубо утилитарный подход к понятию практики вызвали и вызывают до сих пор серьезную критику прагматизма, в том числе и со стороны диалектического материализма.

*Диалектический материализм* — это, пожалуй, наиболее развитый и систематический вариант праксеологической доктрины. Поскольку вплоть до последнего времени он занимал монопольное положение в отечественной философии, то мы, отсылая читателя к наиболее фундаментальным учебным пособиям по марксистской теории познания для обстоятельного ознакомления[3], позволим себе лишь вкратце охарактеризовать его гносеологическую доктрину.

Краеугольный гносеологический тезис марксизма гласит, что в фундаменте познания лежит не индивидуальная, а общественно-историческая практика людей и что отражение внешнего объективного мира человеком осуществляется им не в социальном вакууме, а во взаимодействии с другими людьми и сквозь призму общественно выработанных схем, норм и идеалов познавательной деятельности, которые меняются от эпохи к эпохе. Хотя знание и приобретает в ходе исторического развития человеческого общества относительную самостоятельность, тем не менее именно материальная, а не духовная общественная практика является определяющим фактором его исторической динамики. С точки зрения марксизма, именно материальная деятельность (т.е. деятельность человека по преобразованию материального мира и социальных условий своего существования) является и источником возникновения, и движущей силой развития, и высшей проверочной инстанцией человеческих знаний.

---

[1] *Джемс У.* Прагматизм. СПб., 1910. С. 134.

[2] Там же. С. 137.

[3] Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983; Диалектика познания. Л., 1983; Теория познания: В 4 т. Т. 2. М., 1991; *Алексеев П.В., Панин А.В.* Теория познания и диалектика. М., 1991.

Принцип практики и принцип отражения материального мира в идеальных образах человеческого сознания — вот «два кита», на которых основана диалектическая теория познания марксизма. В сущности, вся она, во всех ее будущих сильных и слабых моментах, уже как бы заложена в следующих программных высказываниях К. Маркса: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»[1] и что «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»[2].

Любопытно, что в рамках советского марксизма существовали как бы две ветви гносеологических исследований. Эту двойственность диалектического материализма мы отмечали и выше, в онтологическом разделе.

Одна гносеологическая ветвь брала на вооружение принцип отражения материального мира и делала упор на естественнонаучных фактах, помогающих материалистически осмыслить познавательный процесс. Тем самым она сближалась с западными позициями «научного материализма» и «научного реализма», что мы уже отмечали выше.

Другая ветвь разрабатывала в первую очередь диалектические аспекты познания и подчеркивала особое значение принципа практики, придавая ему предельно широкий и надперсональный характер. Здесь особенно привлекательной фигурой для марксистов-диалектиков был Гегель. Лидерами этого направления были Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев и ряд других исследователей. Прямое и резкое столкновение двух этих школ в рамках вроде бы единой марксистской гносеологии произошло вокруг проблемы идеального (знаменитая полемика между Э.В. Ильенковым и Д.И. Дубровским). Спор по поводу проблемы идеального, так и не получившей последовательного решения в рамках советского диамата, обнаружил наиболее уязвимую точку последнего — проблему происхождения и онтологического статуса явлений сознания. Дело в том, что у самих Маркса и Энгельса по поводу сознания и его-де идеального характера остались лишь отдельные отрывочные замечания, а вот в трудах В.И. Ленина — другого классика диалектического материализма — содержались два несовместимых друг с другом положения.

В одном из них утверждалось, что для решения вопроса о происхождении сознания необходимо предположить, что в самом фундаменте материи присутствует фундаментальное свойство, подобное человеческим ощущениям[3]. В сущности, это типичная пантеистическая

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 4.

[2] Там же. Т. 23. С. 189.

[3] См.: *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 91.

позиция, несмотря на все оговорки диалектико-монистического характера. Вместе с тем в его теоретическом наследии присутствует тезис, прямо опровергающий предыдущий, а именно: «назвать мысль материальной — значит сделать ошибочный шаг к смешению материализма с идеализмом»[1]. На самом деле это позиция не материализма, а радикального дуализма, несовместимая с предыдущей.

Основные трудности натуралистических и праксеологических доктрин как раз и группируются вокруг феномена сознания и происхождения его базовых структур типа философских категорий, математических идей или правил грамматики, которые, в принципе, не выводимы ни из каких природных процессов и ни из какой общественно-исторической практики, а предшествуют последним в качестве неустранимых условий их бытия и познания. Подобная автономия и фундаментальная роль идеальных образований вызывают к жизни совсем иные теоретико-познавательные ходы мысли.

## § 3. «Платонические»[2] теории познания

К ним относятся *доктрины, утверждающие, что знание образует особый идеально-духовный мир, являющийся трансцендентным (от лат. transcendens — выходящий за пределы) относительно индивидуального сознания.* Этот объективно существующий мир знания является субстанциальной (порождающей) основой любых конкретных продуктов человеческой познавательной деятельности, хотя, в свою очередь, способен обнаруживать себя и даже, по мнению ряда мыслителей, прирастать только за счет творческих актов индивидуального сознания.

Гносеологическая доктрина классического платонизма вытекает из знаменитого символа платоновской пещеры, противополагая мир чувственных теней, в который погружено обыденное сознание, умопостигаемому солнечному миру идей, образующему идеальную онтологическую основу бытия вечно текучего телесного мира и являющемуся истинной целью познавательных устремлений земного человека. Мир знания — это вечный, неизменный и совершенный мир истины, блага и красоты, к которому, по Платону, душа человека способна непосредственно приобщиться лишь после физической смерти, изба-

[1] Там же. Т. 14. С. 231.

[2] Термин «платонические» мы взяли в кавычки, ибо варианты этих теорий, генетически восходя к теории идей Платона, могут в то же время существенно отличаться как от взглядов основоположника объективного идеализма, так и друг от друга.

вившись от телесных оков, препятствовавших духовному созерцанию этого идеального бытия. Но мир идей может открыться душе и при жизни за счет искусства рассуждения и развитого дара умозрения, помогающих развеять магию чувственно-телесного образа мира. «Когда же кто-нибудь делает попытку рассуждать, — пишет великий греческий философ, — он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета (т.е. к его идее или, точнее, к его идеальному прототипу. — *Прим. авт.*), пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого...»[1].

При всей, казалось бы, фантастичности и мифологичности платоновских идей, столь непривычных для современного сознания, они имеют весьма серьезные гносеологические основания для своего существования.

Во-первых, любое практическое действие человека, а как сейчас выясняется, и многие действия животных подразумевают наличие идеального плана действий. Излюбленный образ самого Платона — горшечник, который на основании идеи горшка в своей голове способен вылепить из глины множество реальных горшков, сообразуясь с их идеальным прототипом. Логично предположить вслед за Платоном, что и множество природных объектов одного и того же рода должно иметь единую сверхпространственную и сверхвременную идеальную основу для своего существования, обеспечивающую единство их свойств, несводимое к свойствам составных частей, и остающуюся неизменной в случае гибели или распада единичных представителей этого множества. Вводя свою теорию онтологически сущего мира идей, Платон по-своему отвечает на вопросы о связи материальных и идеальных начал бытия и о причинах удивительной гармонии природы.

Во-вторых, общие понятия (числа, цвета, формы), а тем более философские категории типа времени, сущности или закона не выводимы напрямую ни из какого внешнего опыта и социального научения. Напротив, они сами только и делают возможным наш чувственный опыт и процесс социализации. Так, для того чтобы умозаключить о качественном сходстве (или несходстве), количественном равенстве (или неравенстве) вещей, данных нам в чувственном опыте, необходимо предварительно уже обладать общей идеей сходства и равенства. Платон в этой связи замечает следующее: «Прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом

---

[1] *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 343.

узнать о равном самом по себе — что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами...»[1]. Такие априорные формы опыта, как их назовет последующая традиция, Платон и выносит в мир вечных и неизменных идей.

В-третьих, знание имеет удивительное свойство, раз возникнув, приобретать как бы собственную жизнь и логику развития, независимые от воли и желания людей. Например, натуральный ряд чисел был известен еще в античности, а различные его закономерности математики продолжали открывать спустя столетия и даже тысячелетия. Законы классической ньютоновской механики подвергаются уточнению и математической переформулировке по сию пору. Открытия в науке много раз совершались одновременно в разных уголках земного шара учеными, не знавшими о существовании друг друга. Воистину мир знания является каким-то особым миром («третьим миром» — в терминологии К. Поппера, наряду с миром физических процессов и миром психических состояний), словно призывающим под свои знамена познающего индивида и повелевающего, что, как и в какой последовательности им должно быть познано.

В-четвертых, многие видные ученые и художники искренне верят, что научные открытия и художественные произведения не выдумываются и не изобретаются ими, а как бы уже существуют в особом «пространстве мысли» или «ландшафте смысла». Посредством их творческих усилий они лишь раскрываются для подлунного мира.

По его собственному свидетельству, которому у нас нет оснований не доверять, Моцарт мог слышать сразу и целиком все музыкальное произведение, как бы сверхвременно и сверхфизически переживая его идею (или эйдос). П.А. Флоренский был способен видеть сразу весь математический ряд Фурье. По свидетельству химика Кекуле, открывшего бензольное кольцо, оно приснилось ему ночью в образе змеи, кусающей свой хвост. Точно так же многие большие поэты убеждены, что ничего не сочиняют от себя и что идея создаваемого ими стихотворения уже как бы существует в каком-то особом пространстве, а их творческое дело — дать ей сквозь себя объективно сказаться, как бы позволить органично «истечь» в мир в соответствующих земных словах, ритмах и рифмах. С.А. Есенин именовал себя «божьей дудкой»; М.И. Цветаева подчеркивала, что вынашивает стихотворение как живого ребенка; У. Блейк говорил, что лишь записывает то, что посылается ему свыше.

Все вышеприведенные факты объясняют удивительную живучесть платонического подхода к сущности знания в науке и философии. Так,

[1] *Платон.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 29.

знание может трактоваться как сфера божественного бытия и божественного слова — как Царство Христа-Логоса — в рамках различных *вариантов христианской гносеологии*[1]. В этом случае мир истинного божественного знания выступает и в роли онтологической основы существования мира материальных вещей (вспомните знаменитое начало Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово...»), и как источник разумности индивидуальной человеческой души (тезис о человеке как образе Божием), и как цель познавательных стремлений человека и всего человечества в целом (обретение Живой Истины Христа в Царствии Небесном), и, наконец, как условие гносеологического согласования мира вещей и мира идей, когда мы имеем дело с обыденным, научным или техническим знанием.

Кроме христианских существует довольно большое разнообразие *пантеистических платонических подходов* к знанию в духе «философии тождества» Шеллинга или гегелевского панлогизма, когда Бог, рассматриваемый как идеальное естество мира или как абсолютная логическая идея, исторически раскрывает свою сущность в актах человеческого познания и творчества и в нем же достигает полноты своего самопознания и самоосуществления.

Но платонизм не есть только достояние философского умозрения. Взгляд на знание и на бытие фундаментальных идей как на особую реальность разделяли и разделяют крупнейшие ученые из разных научных областей знания. Платониками были математик, основоположник теории множеств Г. Кантор, логик Г. Фреге, физик В. Гейзенберг, биолог А.А. Любищев. Типично платоническими являются сегодня теория «семантической вселенной» В.В. Налимова[2], разного рода гипотезы информационных и психических полей во Вселенной. В некотором роде платонизм не менее популярен среди ученых, особенно математиков, чем реалистические теоретико-познавательные установки.

Однако, как и у каждой гносеологической программы, у платонического подхода есть свои трудности. Во-первых, возникает вопрос о свободном и творческом участии человека в осуществлении познавательного процесса. Неслучайно в свое время Н.А. Бердяев активно выступил против идеи С.Н. Булгакова о предзаданности всех идей и

---

[1] Конечно, на христианские гносеологические построения оказал влияние не только Платон, но в не меньшей степени и Аристотель с его учением о Боге как неподвижном уме-перводвигателе мира, мыслящем самого себя. Отсюда подход к знанию как имеющему «небесную» первооснову сохраняется и в католической, всегда тяготевшей к Аристотелю, и в православной, всегда более почитавшей Платона традиции.

[2] См. его известную работу: *Налимов В.В.* Спонтанность сознания. М., 1989.

знаний в Божественном Уме и невозможности открытия и созидания человеком чего-либо нового в окружающем мире. Во-вторых, не очень понятно, как следует мыслить этот онтологически сущий мир знания тем, кто непосредственно к нему не причастен. Недаром столько споров всегда вызывал вопрос о том, что представляет собой платоновская идея — схематический образ, родовое общее понятие, живое существо, как она мыслилась Шеллингу и В.С. Соловьеву[1], или же она, согласно А.Ф. Лосеву, «есть максимально обобщенная умственная конструкция, картинно данная в виде непосредственно-интуитивной целостности»[2]. В-третьих, вечным камнем преткновения для платонизма является вопрос о механизмах связи идеального бытия идей с их частными земными обнаружениями, будь то множество материальных вещей или же множество их идеальных вариаций в головах людей. Еще Аристотель упрекнул Платона в том, что тот, говоря о подражании и причастности вещей идеям, не удосужился конкретно объяснить, что под этим следует понимать[3].

Словом, вопросов и здесь возникает не меньше, чем дается ответов, что заставляло философскую мысль искать такое понимание сущности знания, где снимались бы недостатки гносеологического реализма (идея отражения мира) и платонизма (идея трансцендентной природы знания).

## § 4. Имманентистские теории

*Имманентистские* (от *лат.* immanens — свойственный, присущий) *доктрины утверждают, что знание является внутренне (имманентно) присущим сознанию человека во всей своей истинной полноте или же, напротив, во всей своей субъективной ненадежности, даже иллюзорности.* Познавательная деятельность человека имеет дело не с противостоящими ей миром вещей или миром идей, а с реальностью, составляющей сущность ее собственного бытия. Реальной гносеологической основой имманентистской парадигмы является тот факт, что любые вещи и любые виды опыта всегда даны нам сквозь призму нашего сознания. Из этого факта, однако, могут быть сделаны различные гносеологические выводы.

---

[1] *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 48—49.

[2] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 396—397.

[3] *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 79.

**Имманентный субъективизм**. Данная позиция, которую иногда более привычно обозначают термином «субъективный идеализм», в наиболее ярком виде представлена Дж. Беркли. По его мнению, всё, что мы можем воспринимать во внешнем опыте, — это содержание нашего собственного сознания. У нас нет доступа к вещам помимо наших субъективных идей, а, стало быть, и какой-либо действительности, независимой от нашего сознания, попросту не существует. «В том, — пишет Дж. Беркли, — что все, что я вижу, слышу и осязаю, существует, т.е. воспринимается мной, я так же мало сомневаюсь, как и в собственном бытии. Но я не усматриваю, как может свидетельство ощущений служить доказательством существования чего-либо, что не воспринимается в ощущении»[1]. Правда, божественное бытие, предшествующее индивидуальному сознанию и его идеям, Беркли все же вынужден признать, иначе картина мира приобретает чудовищный эгоцентрический характер: все, что только ни есть в бытии, — это только комплексы моих индивидуальных ощущений, включая жизнь других людей, их переживания, факты биографии и т.д. В принципе, как показал Б. Рассел, внимательно анализировавший позицию такого крайнего солипсизма (от *лат.* solus — единственный, ipse — сам), логически опровергнуть ее практически невозможно — в силу точности исходной посылки *о первичности бытия сознания по отношению к любому иному виду бытия*. Другое дело, что следствия из нее получаются совершенно неприемлемые в жизненно-человеческом отношении[2]. Более разумной представляется поэтому иная попытка оттолкнуться от факта фундаментальности бытия индивидуального сознания.

**Имманентный объективизм**[3]. В противовес солипсизму направлен на то, чтобы не познаваемое бытие сузить до размеров индивидуального сознания, а, напротив, сознание расширить до размеров всего познаваемого бытия. К нему, с известными оговорками, могут быть отнесены взгляды таких мыслителей, как В. Шуппе, И. Ремке, Дж. С. Милль, Р. Авенариус. Утверждая, что противопоставление субъективного объективному в знании является ошибочным, представители имманентного объективизма постулируют, во-первых, наличие некоторого вполне объективного содержания в индивидуальном познающем сознании; во-вторых, рассматривают весь познавательный процесс как осознавание потенциальных содержаний сознания. Отсюда знаменитый тезис

---

[1] *Беркли Дж.* Соч. М., 1978. С. 188.

[2] *Рассел Б.* Проблемы философии. СПб., 1914. С. 10–13.

[3] Этот термин мы заимствуем из работы С.Л. Франка «Предмет знания. Душа человека», осознавая его некоторую неадекватность.

имманентов, восходящий к Дж. С. Миллю, что объективно существовать и, соответственно, выступать в роли возможного объекта познавательного акта — значит быть «*потенциально воспринимаемым*».

Чтобы избежать упреков в солипсизме, ряд представителей имманентного объективизма (например, В. Шуппе) вынуждены были вводить представление о «всеобщем сознании», к которому причастно индивидуальное сознание и которое служит для последнего источником объективного познавательного содержания (логического, математического, этического): «В том, что всякий находит в себе... некоторые стороны могут принадлежать сознанию вообще, которое индивид также находит только в себе, а другие стороны получают... свой особый вид и окраску из индивидуальности и принадлежат к ее сфере»[1]. Как убедительно показал в свое время С.Л. Франк в работе «Предмет знания»[2], на позиции последовательного имманентного объективизма удержаться невозможно, и его последователи неизбежно, рано или поздно склоняются или к солипсизму, или к имманентизму платонического толка, как это видно в случае с Шуппе, ибо его «сознание вообще» вполне может трактоваться как Божественное сознание.

**Платонический имманентизм.** Эта позиция, которая также может быть названа идеал-реалистическим имманентизмом[3], исходит из того, что в недрах самого человеческого сознания заключен весь универсум возможных знаний о мире и о самом себе. Лишь обратив познающий взор на тайники собственного духа, человек может открыть важнейшие истины бытия. Здесь познание оказывается, в сущности, тождественным самопознанию; погружение в свои имманентные глубины — трансцендированию в мир объективного знания; направленность на истину внешнего предмета — припоминанию (анемнезису, говоря языком Платона) уже имеющейся в сознании идеи этого предмета. Отсюда и термин — «платонический». Любопытно, что этот вид имманентизма оказывается наиболее распространенным в мировой философии. Так, в индийской веданте целью бытия человека признается проявление своего потенциального богоподобия через актуализацию внутреннего атмана (всезнающего «зерна духа»), тождественного трансцендентному Абсолюту — брахману. Христианский вариант платонического имманентизма представлен Августином, для которо-

---

[1] См.: *Шуппе В.* Понятие психологии и ее границы // Новые идеи в философии. 1913. № 4. С. 14–15.

[2] *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 98.

[3] Если использовать терминологию Н.О. Лосского — виднейшего представителя этой позиции в гносеологии XX в.

го целью человеческого бытия и познания является деятельное проявление божественной искры всезнания, таящейся в недрах нашего существа. Познавая внешний предмет, мы на самом деле обнаруживаем его идею, уже как бы предзаданно существующую в глубинах собственного духа. Отсюда и гносеологический призыв Августина, который будет потом так последовательно развит, например, в монадологии Лейбница: «...вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке... Поэтому стремись туда, откуда возжигается самый свет разума»[1].

Подобная позиция получила свое интересное и глубокое развитие в русской религиозной философии, в частности у В.С. Соловьева, С.Л. Франка, Н.О. Лосского, П.А. Флоренского и ряда других русских мыслителей. Будучи органической частью метафизики всеединства, она отождествляет истинное знание и истинное бытие, но разводит *актуально данное* человеку в реальных актах его сознания и *потенциально в нем имеющееся*. Цель человеческого существования — деятельно проявить свое потенциальное всезнание, осознать свое жизненное единство со всем мировым сущим и, самое главное, свою ответственность за его эволюцию. «Мы, — пишет С.Л. Франк, — есмы само абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непроясненной форме. Поэтому всякое расширение нашего знания есть лишь самопрояснение в нас, возвышение до чистой, актуализированной сверхвременности, самого абсолютного бытия... Своеобразие такого живого знания в том и состоит, что в нем уничтожается противоположность между предметом и знанием о нем: знать что-либо в этом смысле и значит не что иное, как быть тем, что знаешь, или жить его собственной жизнью»[2]. В этом плане зло, по мысли русских философов, оказывается тождественным неведению[3] и эгоистическому разобщению с окружающим миром.

Актуальность такого сопряжения онтологии, гносеологии и аксиологии становится особенно заметной в современном культурном

---

[1] Антология мировой философии: В 4 т. Т. 2. Ч. 2. М., 1969. С. 599—600. Ср. с лейбницевской гносеологической установкой: «Не в предмете, а в способе познания предмета ограничены монады. Они все смутно относятся к бесконечному, ко всему, но они ограничены и различаются друг от друга степенями отчетливости в восприятиях... Душа может в себе самой читать лишь то, что в ней представлено отчетливо; она не может с одного раза раскрыть в себе все свои тайны, ибо они идут в бесконечность» (*Лейбниц Г.В.*. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 423—424).

[2] *Франк С.Л.* Указ. соч. С. 361—362.

[3] В виде солипсистской, натуралистической или утилитарно-праксеологической установки сознания.

контексте глобального экологического и духовного кризиса. Вместе с тем у позиции платонического имманентизма есть (или по крайней мере был вплоть до последнего времени[1]) один серьезный недостаток — он сопряжен с элементами мистики, т.е. с идеей связи всего со всем в мире и с утверждением особой роли интуитивного схватывания истины. В силу этого он вызывает настороженное отношение философов и ученых, придерживающихся традиционного рационалистического мировоззрения. Зато позиция трансцендентализма, близкая по своим исходным установкам ко второму варианту имманентизма, является подчеркнуто рационалистической теоретико-познавательной доктриной, до сих пор имеющей в своих рядах многочисленных сторонников.

## § 5. Трансцендентализм

*Трансцендентализм — гносеологическая установка, рассматривающая знание как продукт активной конструктивной деятельности человеческого сознания и направленная на выявление всеобщих и конститутивных — трансцендентальных — условий любого возможного опыта.* Иными словами, задача исследования познания состоит здесь не в обращении к объекту познания и не к знанию как таковому — не важно, имманентному или трансцендентному, — а к исследованию *инвариантных*, т.е. *одинаковых для всех людей, структур субъективности*, благодаря которым они одинаково продуцируют и понимают знание.

На конструктивный характер человеческой субъективности и возможность ее априорного самопознания, не прибегая к реалистическим и платоническим (особенно теистическим) допущениям, первым обратил свое пристальное внимание И. Кант. Для него все «то, что разум всецело создает из самого себя, не может быть скрыто, а обнаруживается самим разумом, как только найден общий принцип того, что им создано. Полное единство такого рода знаний, а именно знаний исключительно из чистых понятий, делает эту безусловную полноту не только возможной, но и необходимой»[2]. Но И. Кант, в отличие от подавляющего большинства своих последователей в XIX и XX вв., учитывал, что сознание человека отнюдь не абсолютно сво-

---

[1] О естественнонаучном оправдании позиции платонического имманентизма в связи хотя бы с открытиями в области голографического хранения и передачи информации см.: *Иванов А.В.* Сознание и мышление. М., 1994. С. 116–119.

[2] *Кант И.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 80.

бодно в своей конструктивной деятельности, но детерминировано извне, *объектно-аффицировано* как со стороны вещей и процессов внешнего окружения, так и со стороны других свободных «Я». Впоследствии этот реалистический компонент кантовской теории познания подвергается решительной ревизии *в неокантианстве*, сконцентрировавшемся на конструктивной деятельности теоретического разума в естественных и гуманитарных науках, а также в *феноменологии*, на которой, в силу ее исключительного влияния на теоретико-познавательную мысль XX в., необходимо остановиться подробнее.

Рождение феноменологии связано с именем немецкого философа Э. Гуссерля. Его самым сокровенным философским стремлением (вплоть до последних работ) являлось создание строго объективной и рациональной философской науки о сознании, которая бы:

а) базировалась на детально разработанном феноменологическом методе, адекватном бытию самого сознания;

б) преодолевала натуралистические, психологические и метафизические недостатки предыдущей европейской философии во взглядах на сознание и, соответственно, на природу человеческого знания;

в) на основе полученных результатов выступала в качестве твердого априорного основания всего возможного универсума человеческих знаний.

Все произведения германского мыслителя изобилуют программно-методологическими пассажами, хотя сущность и цель феноменологического подхода к сознанию и знанию явственно присутствуют уже в «Философии как строгой науке»: «Исследование должно быть направлено на научное познание сущности сознания, на то, что “есть” сознание во всех своих различных образованиях, само по своему существу, и в то же время на то, что оно “означает”, равно как и на различные способы, какими оно сообразно с сущностью этих образований... мыслит “предметное” и “выявляет” его как “значимо”, “действительно” существующее»[1]. Методологическими средствами выявления таких устойчивых смысловых предметностей и актов сознания служат, по Гуссерлю, во-первых, процедура «феноменологической редукции», т.е. заключение в скобки метафизических предпосылок о существовании природного мира и вообще какого-либо бытия за пределами сознания; во-вторых, акты эйдетической рациональной интуиции, посредством которых в «очищенном зеркале» сознания совершенно непосредственно усматриваются его конститутивные идеально-априорные сущности (базовые доопытные смыслы); в-третьих,

[1] *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Логос. 1911. № 1. С. 13.

выражение усмотренных таким образом сущностей на строгом феноменологическом языке, позволяющем имманентно осуществить интерсубъективную проверку и коррекцию результатов, полученных чужим сознанием[1].

Феноменологическая программа оказала огромное влияние на формирование различных направлений западной и отечественной философии, в частности на таких разнородных мыслителей, как Г.Г. Шпет и А.Ф. Лосев, М. Хайдеггер и Х.Г. Гадамер, М. Шелер и М. Мерло-Понти. Несомненно воздействие феноменологии на психологию (в частности, под ее влиянием сложилась гештальтпсихология), лингвистику и социальную теорию. Весьма эвристичными оказались также язык и методы феноменологии при изучении восточной практики йоги и восточной ментальности в целом. Она до сих пор имеет влиятельных сторонников, а Гуссерль остается одним из самых цитируемых мыслителей XX в.

Однако феноменологической программе присущ целый ряд серьезных недостатков. Отчасти мы уже указывали на них в онтологическом разделе учебника. Главнейший из них — угроза субъективистского солипсизма, ведь для феноменолога (несмотря на его радикальный антипсихологизм) нет другого предмета исследования, кроме бытия его собственного сознания. В этом смысле позиция Гуссерля неизбежно сближается с имманентизмом в двух его первых разновидностях, причем даже скорее в варианте субъективного имманентизма, недаром Гуссерль именует свою позицию «*солипсистской эгологией*»[2]. Знаменательно, что еще С.Л. Франк в «Предмете знания», подвергнув обстоятельной критике философию имманентов, показал, что именно с ней все больше сближается гуссерлевская феноменология[3]. Далее выяснилось, что сознание совсем не прозрачно для рациональной интуиции, как думалось Э. Гуссерлю. Она сама, вопреки претензиям на абсолютную непосредственность, сплошь и рядом оборачивается оправданием сугубо рациональных предрассудков и метафизических идеологем философа. Недаром сам немецкий мыслитель, осознавая слабость своей позиции, в конце жизни сравнивал работу феноменолога с творчеством художника. Наконец, поскольку феноменологиче-

[1] См. о методологических нюансах феноменологического метода в его работе: *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994. С. 33—35.

[2] См. его знаменитую работу: *Гуссерль Э.* Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 28—29.

[3] *Франк С.Л.* Указ. соч. С. 104.

ские результаты изложены в форме логически связного и претендующего на доказательность философского текста, то с неизбежностью возникает культурно-смысловое влияние национального языка на характер полученных результатов, подрывая тезис об абсолютной объективности и строгости феноменологического подхода.

Последующие попытки избавить феноменологию от недостатков гуссерлевского рационализма (субъективный идеализм, игнорирование дорефлексивных структур сознания, влияния языка и культуры на познавательный процесс) привели к существенной смене акцентов[1] в феноменологических исследованиях, а также сращиванию их с другими теоретико-познавательными направлениями.

Вышеприведенная классификация, конечно, не является исчерпывающей. Из нее выпал ряд важных философских подходов к познанию, заслуживающих самостоятельного анализа (структурализм, герменевтика, психоанализ и т.д.). Однако в решении вопросов о сущности и происхождении человеческого знания представители этих направлений все равно вынуждены будут занять одну из рассмотренных общегносеологических позиций. Поэтому мы закончим на этом обзор основных теоретико-познавательных доктрин и обратимся к современной гносеологической ситуации.

## § 6. Современная гносеологическая ситуация

Она является крайне неоднозначной и определяется рядом тенденций, отражающих как противоречивость и даже кризисность современной общекультурной ситуации, так и радикальные перемены в философских умонастроениях.

Вместе с тем налицо явный кризис проектов рационалистического переустройства мира в соответствии с непомерными материальными запросами человека. Разум оказался в XX в. не только позитивной, но и глубоко разрушительной силой, ставящей под вопрос как бытие природы, так и бытие самого человека вместе с культурой. Антропоцентризм и технократизм как общекультурные установки стали явно нежизнеспособными. Вместе с тем налицо технологический взрыв, связанный с гигантским прогрессом техники и формированием ин-

[1] Справедливости ради отметим, что и сам поздний Гуссерль, осознавая уязвимость ряда своих тезисов, вводит идею «жизненного мира» как неявного смыслового фона любой человеческой деятельности европейского человека. См.: *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3.

формационного общества, открывающий перед человечеством широкие перспективы и предъявляющий новые требования к познающему сознанию. Все это заставляет предположить, что столь противоречивая ситуация — знак глобального антропокосмического поворота, происходящего в современной культуре и в понимании самого человека.

Проявляется он в том, что старый принцип тождества макро- и микрокосмов как бы возрождается вновь в виде двух разнонаправленных, но внутренне связанных тенденций в современной науке. Первая из них характерна для естественных наук и состоит в обнаружении факта имманентной и неустранимой включенности антропологической составляющей в естественнонаучную картину мира, причем это касается не столько наличия в ткани научного знания целого комплекса субъективных предпосылок и предрассудков (что стало очевидным довольно давно), сколько самого содержания знания, когда сквозь покров, казалось бы, сугубо объективных связей и законов Космоса начинает зримо проступать живой человеческий лик. Здесь достаточно вспомнить антропный принцип в космологии в его сильной версии, вакуумно-семантические модели в теоретической физике, разнообразные гипотезы биополей, «живого вещества пространства» и другие теоретические модели, свойственные современным биофизическим и биомедицинским исследованиям. При всей гипотетичности подобных построений в них проявляется общая логика развития современного естествознания — взгляд на Вселенную не только как на открытую развивающуюся систему, но и как на *живой и чувствующий «организм»*, тысячами нитей связанный с человеческим телом и духом.

Вторая тенденция специфична для научно-экспериментальных исследований мозга и психики человека, в результате чего все больше подтверждается космически-трансперсональное измерение индивидуального человеческого бытия, а через это и значение западных и особенно восточных медитативных практик, уходящих корнями в глубокую древность. Показательно, что обе встречные и подпитывающие друг друга тенденции (от Космоса к человеку и от человека к Космосу) сходятся в одном ключевом пункте — в необходимости ясного и четкого понимания сущности и возможностей человеческого сознания. Неслучайно, что все большее число представителей самых разных научных дисциплин сходятся во мнении: разгадка тайн Космоса напрямую связана с *разгадкой тайны человеческого сознания*.

Показательно, что обращение к феномену сознания как к центральной философской проблеме диктуется сегодня не только общекультурными процессами, но и внутренней логикой развития самих гносеоло-

гических исследований. Пристальный критический анализ наиболее авторитетных и влиятельных рационалистических теоретико-познавательных программ XX в. — *праксеологического реализма*, особенно марксистского типа, и трансцендентализма, особенно в его *феноменологическом варианте*, обнаружил следующие принципиальные факты.

Во-первых, все результаты «отражения» объективного мира человеком на поверку подтвердили факт неустранимой проекции вовне наших собственных человеческих «образов мира», в значительной степени определяемых смыслами языка и культурными предрассудками эпохи. Это со всей остротой поставило проблему *онтологии языка и онтологии культурных смыслов*, производной от которых во многом является и познавательная деятельность человека. Отсюда — критика гипертрофированного гносеологизма в философии XX в. и расцвет философии языка и философии культуры с упором на онтологическую проблематику, на что мы указывали в рамках онтологического раздела учебника.

Во-вторых, в результате критики феноменологической программы выяснилось, что в основе рационального знания (процедур понимания и самоосмысления) лежат непрозрачные для рациональной рефлексии и предшествующие ей базовые структуры субъективности — некие исходные данности сознания, которыми пренебрегала классическая европейская мысль, но значение которых в человеческом бытии и познании трудно переоценить. В философской традиции XX в. эти дорефлексивные структуры субъективности рассматриваются под разными углами зрения: и как Dasein в его первичных экзистенциалах (ранний М. Хайдеггер), и как исходное переживание «сопротивления мира» (М. Шелер), и как базовый опыт собственного тела (М. Мерло-Понти, Г. Марсель), и как первичный пласт эмоциональной жизни ребенка, сохраняющийся на бессознательном уровне (психоаналитическая традиция), и т.д.

Обращение многих философских школ к онтологии культуры и онтологии человеческой субъективности фиксирует, с одной стороны, факт кризиса всех односторонних рационалистических теорий как отражения мира, так и его трансцендентального конструирования, а с другой — подводит к необходимости более широкого и глубокого понимания феномена сознания, специфики его бытия.

*Реальность собственного сознания, как ключ к тайнам мирового и собственного бытия, человечество вынуждено осмысливать сегодня как бы заново.*

Таким образом, проблема сознания оказывается центральной в современной культуре. Мы к ней еще обратимся на последующих страни-

цах. Однако этот онтологический поворот в современной философии вовсе не устраняет гносеологии как самостоятельной и важнейшей отрасли философских исследований, ведь бытие сознания есть прежде всего бытие знания. К тому же гносеология имеет свой вечный проблемный фонд и свои базовые категории, которые нельзя устранить по чьей-то субъективной прихоти. К анализу важнейшей категориальной пары «субъект—объект» мы теперь и приступаем.

## Вопросы и задания

1. Что собой представляют «пессимистические» гносеологические доктрины?

2. Охарактеризуйте конструктивные теоретико-познавательные доктрины.

3. Объясните суть «платонических» теорий познания.

4. Расскажите об особенностях имманентистских и трансцендентальных гносеологических концепций.

5. Каковы проблемы и перспективы современных гносеологических исследований?

## Литература

*Алексеев П.В., Панин А.В.* Теория познания и диалектика. М., 1991.

*Армстронг Д.* Материалистическая теория сознания // Аналитическая философия: Избр. тексты. М., 1993.

*Беркли Дж.* Соч. М., 1978.

*Иванов А.В.* Сознание и мышление. М., 1994.

*Марголис Дж.* Личность и сознание. М., 1986.

*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3 (« Тезисы о Фейербахе»).

*Поппер К.Р.* Логика и рост научного знания. М., 1983.

Сознание и физическая реальность. 1996. № 1—2.

*Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания. М., 1998.

*Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.

# Глава 3. Субъект и объект познания. Сущность знания и его атрибутивные характеристики

Категории субъекта и объекта являются важнейшими условиями последовательного и рационального осмысления любого вида познавательной деятельности. При этом жесткое противопоставление того, кто осуществляет познавательный акт (субъект), тому, на что этот познавательный акт направлен (объект или предмет)[1], характерно для европейской рационалистической мысли Нового времени, когда под объектом чаще всего понимается природа, противостоящая человеку как мыслящему субъекту. Законы природы здесь или же «высвечиваются» извне естественным светом человеческого разума (позиция реализма), или же привносятся внутрь природного хаоса, как он нам дан в многообразии чувственного опыта, конструктивной теоретической мыслью самого человека (позиция трансцендентализма). Для философии XX в. характерно остро критическое отношение к обеим этим познавательным установкам и, как следствие, общее неприятие классической категориальной пары «субъект—объект», лежащей в основании неадекватного понимания бытия и познания.

## § 1. Критика субъект-объектной дихотомии и ее ограниченность

Критика классической субъект-объектной познавательной установки (вплоть до попытки выбросить ее за борт философии как ненужный «метафизический хлам») обусловлена в XX в. целым рядом вполне объективных причин, которых мы уже отчасти касались на предыдущих страницах.

Во-первых, за гипертрофированным вниманием новоевропейской философской мысли к категориям субъекта и объекта лежит, по мысли М. Хайдеггера, превращение человека в демиурга мира (субъект — буквально подлежащее, «то, что в качестве основания собирает все на себя»[2]), который, в свою очередь, превращается в *картину миру*, в объект-образ, в значительной мере порождаемый интеллектом самого

---

[1] В литературе принято различать объект и предмет той или иной науки, ссылаясь на то, что один и тот же объект (например, человек) может быть предметом рассмотрения разных наук (медицины, этнографии, психологии). С методологической и пропедевтической точек зрения такое разведение имеет смысл. Однако в гносеологическом плане человек во всех этих науках является объектом (или предметом) познавательной деятельности, т.е. тем, что должно быть познано субъектом.

[2] *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 48.

человека. «Определяющее для существа Нового времени скрещивание обоих процессов, превращения мира в картину и человека в субъект, — пишет немецкий мыслитель, — заодно бросает свет и на, казалось бы, чуть ли не абсурдный, но коренной процесс новоевропейской истории; чем шире и радикальнее человек распоряжается покоренным миром, чем объективнее становится объект, чем субъективнее, наступательнее выдвигает себя субъект, тем неудержимее наблюдение мира и наука о мире превращается в науку о человеке, в антропологию. Неудивительно, что только там, где мир становится картиной, впервые восходит гуманизм»[1]. Относительно же сущности новоевропейского гуманизма, основанного на обожествлении человеком самого себя и, как следствие, на агрессивно-потребительском отношении к природе, раньше и, пожалуй, точнее, чем М. Хайдеггер, высказывался П.А. Флоренский: «Парадокс: человек хотел образовать натуралистическое миропонимание — и разрушил природу; хотел дать гуманистическое миропонимание — и уничтожил себя как человека»[2]. Жесткий диагноз европейской культуре, поставленный этими выдающимися мыслителями, сохраняет свою правоту и по сию пору.

В начале XXI в. стало окончательно ясно, что природа вовсе не есть пассивный объект познания и практического воздействия. Она не должна рассматриваться в качестве безликой окружающей среды, в жизнь которой человек может вмешиваться по своему произволу. Это ведет к неотвратимой гибели и природы, и самого человека. Биосферу необходимо рассматривать иначе. Она представляет собой иерархически упорядоченную целостную систему, своеобразный и исключительно сложно организованный субъект жизнедеятельности, законы существования которого есть одновременно и законы существования человеческого сообщества.

Эти глубинные закономерности гармоничного развития и оптимального функционирования природного организма отнюдь не прозрачны для холодного и самоуверенного научного рассудка, привыкшего понимать под ними свои собственные теоретические конструкции, извне, актом субъективного произвола, приписываемые природе. Об этой парадоксальной способности человеческого интеллекта наделять объективным существованием свои собственные идеальные порождения мы еще поговорим ниже, анализируя проблемы сознания. Подобная слепота не может остаться безнаказанной. Еще Ф. Бэкон, в сущности основоположник технократической установки сознания, предупреждал после-

---

[1] Там же. С. 51.

[2] *Флоренский П.А.*, священник. Соч.: В 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С. 453.

дующие поколения своих не в меру ретивых учеников, что успешно преобразовывать природу можно, лишь считаясь с ее собственными глубинными закономерностями.

Во-вторых, человек не является абстрактным и безликим субъектом познавательной деятельности. Он есть конкретный — живой, чувствующий и творческий — деятель, руководствующийся в познании вовсе не только и не столько всякими категориальными схемами и всеобщими идеями, сколько личностными целями и интересами, эмоциональными предпочтениями и мечтами. Его отношение к миру не отчужденно-объектное, а вовлеченно-соучастливое; он не противостоит познаваемой предметности, а буквально живет ею в творческом акте, как бы растворен в ней.

В-третьих, субъект-объектное понимание познавательного процесса игнорирует межличностные (как иногда говорят: субъект-субъектные) связи между людьми. Отношение человека к миру, в том числе и познавательное, всегда опосредствовано отношением к другим людям, и в конечном счете именно межличностные связи (отношения «я—ты» и «я—мы») являются самыми значимыми в человеческом существовании. Человек есть прежде всего эмоционально переживающее и сопереживающее, оценивающее и социально утверждающееся, а только потом уже разумно познающее существо.

В-четвертых, в классическом рационализме совершенно не учитывались дорациональные структуры опыта, обеспечивающие первичное — бытийственное, т.е. неотчужденное от бытия, — понимание себя и мира. «Когда я говорю, что первичным является бытие, — пишет в этой связи Н.А. Бердяев — один из самых последовательных критиков субъект-объектной дихотомии, — то я говорю не о том бытии, которое уже рационализировано и выработано категориями разума... а о первожизни, предшествующей всякой рационализации, о бытии еще темном... Противостоит познанию как объект лишь то бытие, которое познанием до этого препарировано и рационализировано. Но сама первожизнь не противостоит познающему, ибо он в нее изначально погружен. Выбрасывание познания из бытия есть роковой плод рационалистического просвещения...»[1].

Возникает естественный вопрос: может следует и вправду, отталкиваясь от этих вполне здравых аргументов, избавиться от «замшелых» категорий субъекта и объекта, как от наследия так называемого «классического» просвещенческого рационализма, развенчанного в современной философии? Такую позицию можно довольно часто

[1] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С. 21.

встретить на страницах современных философских трудов. Однако при внимательном анализе она предстает как плод явного недоразумения.

Конечно, волевым актом можно избавиться от терминов «субъект» и «объект», но избавиться от предельных категориальных смыслов, в «пространстве» которых рационально осмысляется познавательный процесс, невозможно в принципе. Будучи отвергнутыми, они неизбежно воспроизведутся, например, в виде следующих категориальных пар: «познающий — познаваемое» или «акт сознания — предмет сознания». Даже сами суждения типа «субъект и объект тождественны» или «разделение на субъект и объект не верно» утверждают бытие этих категорий, ибо подразумевают некую объектность, относительно которой некто (субъект) выносит подобное суждение.

Главными источниками недоразумений, восходящими, кстати, к классической установке просвещенческого рационализма, являются или онтологизация категорий субъекта и объекта (отождествление их с оппозицией «человек—мир») или наделение их ценностным (аксиологическим) и психологическим содержанием (отождествление с противоположностью «Я — не-Я»). Отсюда — совершенно неоправданные возмущения типа: «Как же можно человека превращать в безликий субъект познания?» или: «Как же можно другое живое «Я» рассматривать в виде объекта?» Отсюда же и лишенное смысла утверждение о необходимости учета субъект-субъектных отношений. Здесь везде совершенно не учитывается, что есть различные философские категории, имеющие свои области метафизического применения. Их никогда не следует валить в одну кучу. *Категориальная пара «субъект—объект» представляет собой средство метафизического осмысления именно познавательного процесса. Это язык метафизической рефлексии над знанием, а не истолкования бытия или человеческого ценностного отношения к миру.* Даже если гносеологические категории в таком контексте неправомерно использовались (и используются), то это еще не повод, чтобы избавляться от категорий как таковых.

Наконец, необходимо учитывать, что в реальных познавательных актах (не только художественных, философских и религиозных, но даже и в научных) познающий и познаваемое чаще всего совпадают: художник живет задачей воплощения эстетического идеала, аскет-подвижник растворен в созерцании божества, физик полностью поглощен решаемой научной задачей. Творческий познавательный акт всегда имеет бытийственное и ценностное измерения. Однако, как бы сознание ни совпадало в нем со своим предметом, субъект-объектная дихотомия восстанавливается с железной необходимостью всякий

раз, как только мы ставим своей задачей подвергнуть этот творческий акт теоретико-познавательной рефлексии.

Более того, субъект-объектная метафизическая исследовательская установка появляется и в том случае, если творец просто желает записать или вспомнить свой творческий опыт.

Таким образом, задача заключается не в устранении неустранимых пар гносеологических категорий «субъект» и «объект» из ткани теоретико-познавательных исследований, а в уточнении их возможного смыслового содержания и, самое главное, характера связи между ними.

## § 2. Объект познания

Под объектом познавательной деятельности в самом широком смысле слова следует понимать *все то, на что направлена мысль познающего субъекта.* Соответственно, не все, что объективно существует в мире, может быть объектом познавательной деятельности. Объект и объективная реальность — вещи совершенно разные. Например, человек что-то не может сделать объектом познания в силу чисто исторических причин: неразвитости технических средств наблюдения, несформировавшегося методологического аппарата анализа и т.д. Так, элементарные частицы и атомные ядра, несомненно, существовали во времена древних греков, но не были предметом их анализа; точно так же и сегодня существуют такие вещи и процессы, которые мы не можем познавать в силу своей исторической ограниченности[1]. Вместе с тем какие-то вещи и процессы могут не являться объектом моей познавательной деятельности по причине отсутствия познавательной направленности на них. Я могу бесконечное число раз щелкать электрическим выключателем, но не иметь ни малейшего представления о том, что такое электричество. Человек, искренне и непосредственно переживающий чувство любви, может оказаться абсолютно не способным сказать что-либо вразумительное о том, чем является любовь по самому своему существу.

Одновременно полноправными объектами познания являются состояния и факты сознания (восприятия, эмоции и т.д.), а также его различные порождения, включая те, которые не существуют в самой действительности: кентавры, черти с хвостиками, роботы из научно-

---

[1] Так, в галактике существуют такие отдаленные планетные системы, которые мы просто не можем наблюдать в силу того, что свет от них не успел еще достичь Земли за время ее существования.

фантастических фильмов и даже логически невозможные образования (типа «круглого квадрата»). В принципе, всё, что только может помыслить или представить себе человек, способно стать предметом его познавательной деятельности, любые фантазии и гипотетические ситуации. Более того, способность творчески конструировать гипотетические объекты познания, даже те, которые никогда не встретятся ни в какой объективной действительности, как раз и является существеннейшей характеристикой именно человеческого познания, способного планировать возможные сценарии будущего.

Однако, какой бы объект познания мы ни рассмотрели — реальный (живой человек), идеальный (понятие «человек») или идеально-гипотетический (представление о человеке, способном жить 300 лет), — везде обнаруживается нечто принципиально общее, а именно: любой объект познания представляет собой *нечто трансцендентное, некую тайну, загадочное «Х»*, относительно которого мы хотим получить знание. Даже в объектах, произвольно сконструированных нами, эта неизвестность присутствует. Мы ведь можем задать себе (и очень часто задаем) весьма интересные и важные вопросы: а как будет смотреть на мир человек, который живет 300 лет? Какова его возможная психология? Или же: а какой могла бы быть физиология и психология кентавра? Или: проявлением каких болезненных черт американского характера и американской культуры являются их навязчивые фильмы ужасов о восстании роботов в грядущей мертвенно-технотронной цивилизации?

Можно сделать следующий вывод: если нечто, существующее в мире, в нашем сознании или в культуре, не является для нас таинственным, не несет в себе тайны, этого самого «Х», то оно никогда и не будет выступать перед нами в роли объекта познавательной деятельности.

Одновременно объект не может быть абсолютно трансцендентным. В таком случае он рисковал бы остаться попросту неизвестным, как бы пребывающим в состоянии гносеологического небытия типа кантовской вещи в себе. Поэтому правы те мыслители, которые признают момент *имманентной бытийной связности* познающего сознания со своим объектом, отсутствие непроходимой границы между ними. Это особенно относится к объектам нашего внешнего опыта. Весь процесс познания, по мысли В.С. Соловьева, как раз и покоится на том, что «познающий известным образом внутренно связан с познаваемым, находится с ним в существенном единстве»[1]. Эта интуиция первичного единства человека с миром, нашей имманентной укорененности в

[1] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 722.

нем присутствует у разных мыслителей XX в. — С.Л. Франка, М. Хайдеггера, М. Шелера.

Объект познания имеет еще одно очень важное свойство — он не остается неизменным. Любое добытое знание об объекте раскрывает в нем новые тайны. Так, объект под названием «атом» со времен древних греков претерпел существенное *гносеологическое развитие*: мы теперь знаем о его внутреннем строении, весе, изотопах и т.д. То же самое можно сказать о таких объектах, как натуральный ряд чисел, электромагнитные явления, закономерности организации генома и т.д. Любой объект как бы временится, что отражается в истории науки, которая его изучает. С особо сложными случаями мы сталкиваемся тогда, когда объект претерпевает не только гносеологическое, но и *собственное развитие*. Вплоть до середины XX в. считалось, что собственную историю имеют человеческое общество, культурные образования (например, язык), живые объекты (разного рода биологические виды), а также биогеоценозы. Однако теперь — в контексте современных синергетических исследований — становится понятным, что и неживая природа (если только такая на самом деле есть) эволюционирует, претерпевая процесс качественных необратимых изменений. И если еще в начале века выдающийся французский физик и математик А. Пуанкаре усматривал преимущества физики по сравнению с другими науками в исторической неизменности ее предмета, то сегодня вполне серьезно обсуждаются проблемы эволюции фундаментальных физических законов.

Все это заново ставит принципиальный теоретико-познавательный и методологический вопрос о соотношении собственного и гносеологического развития объекта — вопрос, который поставил и по-своему блестяще решил еще К. Маркс в «Капитале». Использованный им познавательный принцип носит название единства логического и исторического и гласит, что в теоретической системе знания собственная история объекта должна быть вскрыта в его существенных и необходимых моментах логически, но при этом необходимо опираться на историю его познания, ибо развитие идей в той или иной степени запечатлело собственную историю объекта. Одновременно именно с высоты теоретически познанного предмета становятся ясными закономерности истории его познания, и каждый мыслитель прошлого получает по заслугам.

*Словом, теоретическая реконструкция собственной истории объекта опирается на историю его познания (на его гносеологическое развитие), а его гносеологическое развитие проясняется только на основании логики собственного развития, вскрытой теоретической мыслью.*

Таким образом, объект глубоко диалектичен по своему существу: он трансцендентен и вместе с тем имманентен сознанию познающего; он в существенной мере зависит от позиции субъекта познавательной деятельности и одновременно не зависит от него, имея собственную логику развития. Однако и субъект познавательной деятельности имеет не менее сложные и противоречивые характеристики.

## § 3. Субъект познания

На первый взгляд может показаться, что с пониманием субъекта познания дело обстоит намного проще и его можно напрямую отождествить с человеческим индивидом, осуществляющим познавательный акт. Такая позиция близка нашему повседневному наивно-реалистическому опыту и наиболее распространена. Она трактует субъект в качестве так называемого *психологического субъекта познания.* Здесь познающий чаще всего рассматривается как пассивный регистратор внешних воздействий, с той или иной степенью адекватности отражающий объект.

При всей интуитивной очевидности подобного подхода в нем есть один существеннейший недостаток — он не учитывает активный и конструктивный характер поведения субъекта, то, что последний способен не только отражать, но и формировать объект познания. Более того, знание всеобщего и необходимого характера, что особенно зримо наличествует в логике и математике, нельзя вывести, исходя из теории отражения объекта и представлений о субъекте как психологическом индивиде. Поскольку не совсем понятно, что отражают в мире математические понятия и теории (например, мнимые числа), и еще более непонятно, как математики-индивиды, обладающие принципиально разными индивидуально-психологическими, национально-культурными и историческими особенностями, способны одинаково осуществлять всеобщие и необходимые математические доказательства, то гораздо логичнее предположить следующее: субъект познания вопреки очевидности сверхпсихологичен и сверхиндивидуален. Во многих индивидуальных психологических субъектах, независимо от их эмпирических особенностей, есть нечто одинаковое и доопытное (априорное), благодаря чему они единообразно формируют объект познания и познают его.

Иными словами, существует некое инвариантное и устойчивое «познавательное ядро» в каждом человеке, которое обеспечивает единство познания в контексте различных эпох и культур и выявле-

ние которого составляет подлинную цель теоретико-познавательной деятельности. Такая трактовка субъекта восходит к И. Канту и получила название *трансцендентального субъекта познания*. Развитие опытных наук, особенно психологии, подтвердило правоту многих кантовских философских интуиций. Действительно, у индивида существует целый комплекс первичных доопытных идей и установок, формирующих его картину мира, более или менее одинаковую с картинами мира у других людей: эталоны восприятия цвета, звука и формы, категориальные структуры мышления, языковая компетенция и т.д.[1].

Сам основоположник трансценденталистского взгляда на субъект познания уклонялся от вопроса, каково происхождение этого доопытного познавательного ядра в каждом человеке. По И. Канту, он попросту лишен смысла: структуры трансцендентальной субъективности априорны[2]; а потому все попытки ответить на этот вопрос неизбежно приводят к логическому кругу, когда сама постановка проблемы подразумевает наличие того, о происхождении чего спрашивают. Однако последующая философская и психологическая традиция предложила целый спектр решений проблемы происхождения трансцендентальной субъективности.

Так, Н. Хомский и К. Лоренц считали их биологически врожденными формами адаптации к миру; Ж. Пиаже — следствием инвариантных структур деятельности, которыми ребенок овладевает на ранних стадиях развития; марксистская психологическая парадигма рассматривала их как продукт влияния инвариантов культурной среды. В рамках восточной гносеологической традиции также признается существование устойчивого познавательного ядра личности, но оно связывается с механизмами духовной врожденности, с универсальными когнитивными характеристиками монад, остающимися неизменными в череде их духовных перерождений. Известно, что и в христианских религиозных гносеологических моделях признается некое духовно врожденное ядро субъективности, обеспечивающее общность базовых принципов познания и практической деятельности[3]. Во всех вышеприведенных объяснениях природы и происхождения

[1] См. классические психологические исследования этих вопросов: *Узнадзе Д.Н.* Психологические исследования. М., 1966.

[2] Кантовскую априорность (доопытность) не следует путать с декартовскими врожденными идеями. Такая позиция неприемлема для кенигсбергского мыслителя в силу ее натурализма.

[3] См. о подобной позиции, например, у Н.О. Лосского: *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 202—204, 304—305.

трансцендентальной субъективности есть, по-видимому, рациональный смысл, однако и такое понимание природы субъекта не является исчерпывающим.

Гегель был, вероятно, первым, кто достаточно убедительно показал: индивид, какими бы общими с другими индивидами структурами субъективности он ни обладал, тем не менее познает по-разному в каждую конкретную историческую эпоху в зависимости от господствующих в обществе общекультурных предпосылок, идеалов и норм познавательной деятельности. Один и тот же объект носители разных познавательных традиций могут даже видеть (а не то, что познавать) совершенно по-разному. К примеру, дикарь с острова Борнео и современный ученый-биолог увидят в компьютере разные вещи: один — магически мерцающий и загадочно звучащий объект, от которого желательно держаться подальше; второй — вершину достижений человеческого научного гения, существенно облегчающую его научную деятельность.

Стало быть, индивидуальная познавательная активность двух субъектов определяется какими-то надперсональными структурами, имеющими как бы свою собственную жизнь и логику развития. Более того, объем знаний, который существует в социуме на данный момент исторического времени, всегда превосходит объем знаний и навыков, которыми владеет каждый отдельный познающий индивид. Отсюда вытекает идея существования *коллективного (или соборного) субъекта познания*, практически реализующегося посредством усилий многих индивидуальных психологических субъектов, но к ним несводимого и относительно от них автономного. Примером бытия подобного субъекта может служить научный коллектив, группа научно-исследовательских коллективов, профессиональное сообщество (например, сообщество философов-профессионалов) или даже человеческое общество в целом.

Однако философская интерпретация феномена надперсональной детерминации познавательного процесса может быть и радикально иной, персоналистической. Коллективный субъект познания здесь наделяется автономным и разумным существованием, приобретая черты *абсолютного субъекта познания*, как это было свойственно некоторым вариантам русской религиозной гносеологии Серебряного века, хотя подобную идею можно найти у неоплатоников в учении о Мировой Душе и даже у самого Платона.

Здесь индивидуальная познавательная деятельность человека рассматривается как часть деятельности Божественной Премудрости, в которой она укоренена и к слиянию с которой она в идеале стремится. Только в Абсолютном Субъекте познавательной деятельности (или

в Абсолютном Сознании) объект и субъект оказываются тождественными, а не противостоят друг другу ни в онтологическом, ни в гносеологическом, ни в аксиологическом плане. Это как бы абсолютное и совершенное смыслобытие, где совпадают знание и существование, нравственный поступок и нравственная мысль. Одновременно наличием такого неявного «сверхсубъекта познания» объясняются и происхождение трансцендентальных структур субъективности, и тайна имманентной связности субъекта с объектом в многообразных познавательных усилиях человека, и взаимопонимание между самими людьми, и, наконец, идеальная цель когнитивных человеческих стремлений в целом.

Интересно, что предположение о существовании в Космосе иерархии сознаний, в том числе и намного превосходящих человеческий уровень, сегодня уже не кажется достоянием различных форм религиозно-мистического мировоззрения, а воспринимается как вполне правдоподобная гипотеза, учитывая вступление человечества в эпоху антропокосмического поворота, связанного с поиском братьев по разуму во Вселенной и признанием космического измерения в деятельности самого человека.

Подытоживая различные трактовки субъекта познания, можно попытаться дать его общее определение, учитывающее вышеотмеченные аспекты: *под субъектом познания следует понимать наделенного сознанием человека, включенного в систему социокультурных связей и укорененного в рамках космического целого, чья активность направлена на постижение тайн противостоящего ему объекта.*

## § 4. Сущность, общая динамика и основные характеристики знания

Разорвать субъект и объект можно лишь в абстракции, ибо реальный процесс познания всегда представляет собой взаимодействие между субъектом и объектом. Это взаимодействие проявляется в том, что:

• деятельность познающего субъекта всегда предметна (объектна), т.е. направлена на познаваемый объект, который этой направленностью сознания субъекта (интенциональностью в терминологии феноменологического направления) в значительной степени и вызывается к существованию;

• объект всегда относительно автономен и как бы сопротивляется произволу субъекта, оказывая на него обратное влияние и заставляя согласовывать человеческие действия с его вполне объективными закономерностями.

Взаимоотношения между субъектом и объектом познавательной деятельности — неважно, рассматриваем ли мы их в историческом или в индивидуальном познавательном плане, — всегда носят характер вечно возникающего и вечно разрешающегося противоречия. Это противоречие разрешается в знании.

*Знание — это зафиксированные в познавательном образе*[1] *субъекта существенные черты и закономерности познаваемого объекта. Можно сказать даже короче: знание есть результат совпадения субъекта и объекта.*

Совпадение субъекта и объекта никогда не является полным, абсолютным. Когда добывается знание об объекте и, казалось бы, его тайна исчезает, открываясь нам в форме того или иного типа знания, на самом-то деле происходит следующее: любое вновь получаемое знание обнаруживает в объекте новые непознанные свойства и грани, новые тайны, требующие разгадки. Таким образом, происходит гносеологическое развитие объекта, не говоря уж о возможности его собственного развития во времени.

Вместе с тем не остается неизменным и субъект познания, формируя новые методы исследований, совершенствуя свой логический и терминологический аппарат анализа, процедуры гносеологической рефлексии, свои человеческие качества и т.д. Следовательно, противоречие между субъектом и объектом воспроизводится на новом качественном уровне, требуя нового разрешения в новом знании.

Существует следующая важная закономерность: по мере исторического развития человечества и экспоненциального роста знания последнее само во всевозрастающей степени становится объектом познания. Доля рефлексивного знания в общем объеме циркулирующей в обществе информации непрерывно растет. Знание действительно все более превращается в некую автономную и самоценную реальность, подпитывая платонические теории познания и разного рода теории «коллективного субъекта», «глобального интеллекта» и т.д. Особенно зримо подобные тенденции проявились в конце XX в. в связи с процессами информатизации общества.

Здесь возникают два серьезных вопроса: 1) Какова общая логика развития человеческих знаний?; 2) Возможно ли в будущем полное совпадение субъекта с объектом?

Начнем с ответа на второй вопрос. Большинство гносеологических доктрин (даже религиозного характера) подчеркивает невозможность

---

[1] Словосочетание «познавательный образ» используется здесь в предельно широком смысле, т. е. к познавательным образам могут быть отнесены не только образы восприятия и конкретные представления, но также научные гипотезы, теории и т.д.

полного совпадения субъекта с объектом ни в смысле достижения абсолютной истины мирового бытия, ни в смысле исчерпания существа той или иной предметности. Любой объект всегда богаче знания, которое имеет о нем человек, даже если объектом человеческого познания становятся продукты его собственной деятельности. Часто самые, казалось бы, тривиальные вещи открываются с совершенно неожиданной стороны! А сколько нас окружает плодов человеческого «творчества», увы, не только не познанных, но уже и вышедших из-под нашего контроля. Здесь достаточно указать на феномен радиационного и химического загрязнения окружающей среды с совершенно неизученными долгосрочными последствиями его влияния на генетический аппарат наследственности.

К тому же получение абсолютной истины о мире и о самом себе означало бы смерть человека как творческого существа, ибо какой же интерес и стимул жить в мире, где все исчерпывающим образом познано?

Если в каком сознании и имеет место абсолютно полное совпадение субъекта и объекта, так это только в Божественном (Абсолютном) Сознании, если таковое существует. Правда, и в ряде религиозно-философских учений (например, у Эриугены, Шеллинга, Бердяева) можно встретить еретическую мысль о том, что и само Божество себя не знает, а нуждается в познавательных усилиях человека для своего самопознания.

Что же касается первого вопроса, то можно выделить три основных варианта его решения.

Первый из них, восходя еще к позиции просвещенческого «гносеологического оптимизма», постулирует необратимый линейный прогресс наших знаний о мире и о самих себе, уходящий в «светлую бесконечность». Самым зримым проявлением такого прогресса служит рост общего массива наших научных знаний, который удваивается теперь каждые 2—3 года, а также несомненный прогресс техники, особенно электронно-вычислительной.

Второй вариант менее популярен. Он носит скорее пессимистический характер и связан с идеей «вечного возвращения» (даже упадка знания). В свое время ее высказали еще стоики, в XIX в. она была вновь реанимирована Ф. Ницше[1], а в XX столетии ее можно обнаружить у французского мыслителя традиционалистского направления Р. Генона. Последний утверждает упадочность современной науки и философии и настаивает на необходимости возвращения к сакральным традиционным знаниям, лежащим в истоках всех мировых религий[2].

---

[1] См.: *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.

[2] См.: *Генон Р.* Символы священной науки М., 1977.

Гносеологическим основанием подобной позиции служит, во-первых, явление забвения многих научных гипотез, которые не оцениваются по достоинству современниками и забываются, дабы потом быть переоткрытыми как бы заново, и, во-вторых подтверждение ценности многих древних знаний средствами современной науки. Это особенно касается медицины, психологии, экологии. Суть такого «кругового» характера развития знания выражена в старом афоризме «Новое — это хорошо забытое старое».

Наконец, третий вариант является в некотором роде синтезом линейности и цикличности, носит диалектический спиральный характер. Рост знания необратим, и никакого буквального «кругового» возвращения к первичному интегральному пра-знанию о мире, к гипотетической пра-культурной традиции, лежащей-де в основе всех современных земных культур и религий, быть не может. Но это не исключает возможности оправдания мудрости древних на новом уровне или, наоборот, квалификации какого-то научного знания как ложного, пусть даже и воспринимавшегося еще совсем недавно как абсолютно истинное и непроблематизируемое.

Можно выделить еще одну чрезвычайно интересную попытку интерпретировать историческую динамику субъект-объектных отношений. Она принадлежит П.А. Флоренскому[1]. По его мнению, восходящему к платоновской идее знания как припоминания, вообще, нет никакого исторического прогресса (или упадка) знаний в собственном смысле слова, а есть лишь временное опознание субъектом потенциально уже существующих в нем вечных и безусловных знаний, ибо, строго говоря, все содержится во всем (макрокосм тождественен микрокосму), и посему чем пристальнее мы вглядываемся в черты субъекта познавательной деятельности, тем больше объектных содержаний мы в нем обнаруживаем; а чем больше приобретаем знаний об объектах, тем отчетливее проступает в них идеально-субъектное содержание. *Мир в результате оказывается как бы пронизанным мыслью, а мысль — причастной к творению целых миров.*

Какая из приведенных выше моделей динамики знания имеет больше прав на существование — покажет время, а мы обратимся к анализу общих характеристик, в той или иной степени присущих любому виду знания.

Существует огромное разнообразие видов знания, что определяется спецификой познаваемых объектов, различием в методах получе-

---

[1] См. работу П.А. Флоренского «Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания)» (*Флоренский П.А.*, священник. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 51).

ния знаний, а также своеобразием их хранения и передачи. Ниже мы специально проанализируем основные виды знания: научное, экзистенциальное, религиозное. Однако все виды знания включают в себя моменты опосредствованного и непосредственного, личного и безличного, явного и неявного содержания. Рассмотрим эти характеристики несколько более подробно.

Для своего социального бытия, т.е. фиксации и передачи от одного индивидуального субъекта познавательной деятельности к другому, знание нуждается в обязательной объективации (или материальном опредмечивании). Объективированное знание есть не что иное, как мир символов (или знаков) человеческой культуры — естественного языка, текстов различного рода, чертежей, формул, технических устройств, архитектурных сооружений и т.д. Символы культуры — мир овеществленного знания — опосредствуют отношения между индивидуальными познающими сознаниями, а также между познающим сознанием и его объектом.

Благодаря символам результаты индивидуальных познавательных актов делаются достоянием всего общества, а индивиду поставляются всеобщие нормы и эталоны познавательной деятельности. *Символический мир есть необходимое условие со-знания многих индивидуальных сознаний и бытия коллективного субъекта познания.* Не случайно немецкий философ Э. Кассирер определил человека как Homo symbolikum.

Важнейшая символическая система культуры — естественный язык, генетически предшествующий остальным символическим системам и выполняющий функции их универсального смыслового интерпретатора[1]. По мере исторического развития человечества символический мир культуры имеет тенденцию разрастаться и ветвиться за счет появления все новых и все более сложных символических систем с опасной тенденцией превращения в некий автономный и самоценный мир, уже независимый от сознания живого познающего субъекта. Человек рискует оказаться как бы «закукленным» в символических мирах с малоприятной перспективой превращения в придаток самоорганизующихся машинно-символических систем. Появление компьютера и феномена виртуальной реальности — очередной шаг в придании знанию тотально опосредованного характера, отчужденного от живого психологического субъекта.

Правда, при внимательном рассмотрении выясняется, что существуют такие виды знания, которые полностью объективировать невозможно в принципе (искусство, религиозное и мистическое знание).

---

[1] См.: *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 1974. С. 85—86. Более подробно на проблемах языка мы остановимся в следующей главе.

Они обязательно нуждаются в живых творческих актах и живом контакте сознаний. Более того, даже в науках логико-математического цикла, как показывают последние гносеологические исследования, непосредственный компонент играет очень важную роль. Научные открытия компьютер сам по себе не совершает, а при подготовке специалистов всему через символы не обучишь. В частности, всегда нужен непосредственный личностный контакт «учитель—ученик», дабы первый передал второму сокровенные тайны научной профессии.

Отсюда можно сделать следующий принципиальный вывод: во всех видах знания существуют и непосредственные, и опосредствованные компоненты, но в разных пропорциях. Культ опосредствованного символами знания — плод новоевропейской цивилизации трех последних веков. Опасный крен в сторону его абсолютизации должен будет рано или поздно смениться пониманием значимости непосредственного знания.

В любом знании всегда есть безличные, как бы надперсональные компоненты. Особенно явно эта безличная составляющая знания присутствует в естественных и технических науках с их ориентацией на принудительное доказательство и однозначно понимаемые тексты. Идеал безличного знания составлял классический европейский идеал научности и наиболее зримое философское воплощение получил в гегелевском панлогизме (в попытке свести все знание к логическому самодвижению абсолютной идеи), а в XX в. — в концепции так называемой «теории познания без познающего субъекта» К. Поппера.

Однако недопустимость абсолютизации надперсональных характеристик знания со всей отчетливостью обнаружилась в философско-культурологических исследованиях конца XIX — начала XX в. Отдадим здесь должное экзистенциальной традиции философствования, которая начиная с романов Ф.М. Достоевского и работ С. Кьеркегора обратила, по меткому замечанию Ж.П. Сартра, внимание на то, что «существующий человек не может быть ассимилирован системой идей; хотя о страдании можно говорить и думать, оно ускользает от познания постольку, поскольку оно претерпевается в себе и для себя, и знание (имеется в виду именно доказательное надперсональное знание. — *Прим. авт.*) бессильно его преобразить»[1].

Со второй же половины XX в. стало окончательно ясно, что не только в эмоциональном опыте, но и в любом научном знании всегда присутствует личностное начало ученого — его вера, страстность, готовность до конца отстаивать свои научные убеждения. Ни одно от-

---

[1] *Сартр Ж.П.* Проблемы метода. М., 1994. С. 11.

крытие в науке не совершалось равнодушными людьми, и до сих пор открытым остается вопрос: была бы создана классическая механика без личности И. Ньютона, а специальная теория относительности — без личности А. Эйнштейна? Серьезные доказательства в пользу огромного значения личностного начала в науке — в противовес позиции К. Поппера — приведены в известной монографии М. Полани «Личностное знание»[1].

Верно и обратное — в самых, казалось бы, личностно окрашенных видах опыта, например мистическом и художественном, — всегда присутствуют надперсональные компоненты. У художника это его профессионально-технические умения (знание нотной грамоты у музыканта или качества красок у художника); у мистика — общие для всей мистической традиции навыки медитативного сосредоточения и языковые механизмы передачи этого непосредственного опыта чужому сознанию.

Знание характеризуется также наличием явной (прозрачной для сознания) и неявной (скрытой от него) составляющих (компонентов). Европейский рационализм всегда верил в то, что любое знание можно подвергнуть процедуре рациональной рефлексии и тем самым сделать явным. Однако в результате гносеологических, психологических и историко-научных исследований последнего времени выяснилось, что в знании любого типа, особенно личностно-экзистенциального плана, всегда есть компонент, непрозрачный для его носителей. Более того, в знании есть такой скрытый компонент, который в принципе недоступен для самого индивида. Требуется усилие другого сознания, дабы сделать это неявное знание явным для его носителя. В науке большую роль в открытии подобных компонентов опыта сыграли знаменитые психоаналитические исследования З. Фрейда и К.Г. Юнга.

К неявному компоненту помимо индивидуального и коллективного бессознательного можно также отнести исторические предрассудки и установки в познании, а также отличительные черты культурно-национального существования, как они незримо проявляются в познавательных и ценностных приоритетах, в особенностях языка, быта и т.д. Любопытно, что роль последних достаточно велика и в науке. Например, известный русский мыслитель П.Н. Савицкий довольно убедительно обосновал интересную закономерность: в силу разницы географических и культурно-национальных условий в европейской культуре развивалась преимущественно физическая геогра-

---

[1] См.: *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.

фия, а русская географическая наука прославилась в связи с успехами в «ботанически-почвенных» исследованиях[1].

Следующий любопытный факт: сравнительная грамматическая бедность английского языка, несомненно, оказала имплицитное влияние на преимущественно эмпиристскую ориентацию англо-американской философии; и наоборот, немецкий язык словно специально создан для построения сложных метафизических систем типа гегелевской или кантовской. Анализ неявного знания особенно важен в процедурах понимания текстов и в актах общения, а также в ситуациях межкультурного диалога. Чаще всего именно неучет неявного компонента в знании лежит в основе разного рода коммуникативных затруднений и межличностных проблем. Отсюда такое внимание к неявному — бессознательному и дорефлексивному — знанию в современной философии.

*Наличие фундаментальных бинарных характеристик в человеческом знании обеспечивает, с одной стороны, его единство, а с другой — многомерное и поливариантное существование.* В принципе, все различия между видами знания (научным, философским, религиозным, обыденным, техническим и т.д.) могут быть объяснены различным удельным весом и различным сочетанием тех или иных его противоположных свойств.

Так, эмоциональное знание будет отличаться преобладанием непосредственных и глубоко личностных, но при этом — в подавляющем большинстве случаев — неявных компонентов. Мистический же опыт всегда личностен, непосредственен, но при этом всегда явственен для адепта (как бы очевиден для него), недаром любой мистик никогда не путает его со смутными и хаотичными галлюцинациями. Чувственно-перцептивное знание (например, в форме восприятия) глубоко личностно, так же как знание эмоциональное и знание мистическое, но в отличие от первого фундаментально опосредствовано влиянием языка и социального окружения, а в отличие от второго еще и перегружено неявными компонентами. Дальнейший анализ различных видов знания по трем этим, попарно бинарным, характеристикам может при желании продолжить сам читатель.

Учитывая же особую значимость языка в осуществлении познавательной деятельности, целесообразно более подробно остановиться на его природе и функциональных характеристиках.

---

[1] *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М., 1997. С. 286—287.

### Вопросы и задания

1. В чем ограниченность субъект-объектной дихотомии?
2. Дайте развернутое определение субъекта познания.
3. Охарактеризуйте объект познания.
4. Раскройте содержание категории «знание».

### Литература

*Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.

*Иванов А.В.* Мир сознания. Барнаул, 2000.

*Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.

*Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.

*Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1994.

*Узнадзе Д.Н.* Психологические исследования. М., 1966.

*Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.

# Глава 4. Язык и познание

## § 1. Специфика научного и философского осмысления языка

Язык — это неизменный спутник человека и в быту, и в социальном общении, и в творчестве, и, как мы уже отмечали, в познании. Немудрено, что за последние 100 лет к нескольким старейшим языковедческим дисциплинам — лингвистике (грамматике), герменевтике (теории интерпретации) и риторике — прибавились многочисленные междисциплинарные научные подходы к изучению языка (психосемантика, психо- и этнолингвистика, социо- и коммуникативная лингвистика, семиотика и лингвистическая прагматика и т.д.), а также разнообразные философские направления его исследования (деятельностно-историческое, символическое, феноменологическое, философско-герменевтическое, аналитическое и др.).

Такой широкий научный и философский спектр подходов к изучению языка привел, с одной стороны, к расширению экспериментальной и теоретической базы его изучения, а с другой — породил нагро-

мождение моделей и подходов, где во многом утратилось его понимание как гармоничной и целостной системы. Причины такого малопродуктивного плюрализма в методологии и теории современных наук о языке многообразны. Главная же из них, на наш взгляд, кроется в преобладании *утилитарно-инструменталистского подхода к языку*, когда все его смысловые богатства и разнообразие функций сводятся к одной, хотя и существенной, характеристике — быть инструментом человеческого общения.

Язык — это только слова, значения которых конвенционально определены субъектами общения, благодаря чему предмет говорения одинаково идентифицируется слушающими (воспринимающими). С этой точки зрения употребление языковых средств нормативно и контролируется самим коммуникативным процессом, цель и смысл которого — быть понятным субъектам коммуникации. Наиболее яркое проявление инструменталистской парадигмы в понимании сути языка демонстрирует структуралистский принцип, что язык — это знаковая система с устойчивым набором значений, созданная и контролируемая людьми в коммуникативно-деятельностном контексте их совместного бытия.

Совершенно ясно, что социальное общение исключительно важно, а роль языка в нем фундаментальна. Однако это недостаточное основание для того, чтобы сводить сущность языка к «коммуникативным играм», коими бытие языковой реальности отнюдь не исчерпывается.

Языковая компетенция каждого индивида, с точки зрения инструментализма, формируется по шаблону, заданному нормативными условиями коммуникативных взаимодействий, типичных для данной конкретно-исторической социальной общности. Процесс овладения языком, таким образом, относительно одинаков для всех носителей данной традиции в силу единства усваиваемых коммуникативных констант. Последние, в свою очередь, задают сходную для всех смысловую «схему» мировидения, «одевая мир» (по выражению Л. Витгенштейна) в инвариантные синтаксические и лексико-семантические структуры. При абсолютизации этих процессов в становлении языковой компетенции личности, ее поведения и познавательных установок языковая реальность превращается в некую идеологию, за создание которой в конечном счете никто не ответственен и правила игры которой все вынуждены безропотно принимать. В этом контексте любое нововведение в языке возможно лишь с опорой на уже известное правило. В противном случае неизбежно возникновение ситуации непонимания.

На наш взгляд, именно инструментализм и утилитаризм являются главными причинами методологической разноголосицы и даже противоречивости в исследованиях языка.

Во-первых, язык выполняет не только коммуникативные, но и важнейшие когнитивные функции, многообразно и гибко — в подлинном смысле слова творчески — опосредствуя взаимоотношения между индивидуальными субъектами познавательной деятельности, а также между объектом и субъектом познания. Без языка невозможна трансляция знаний от поколения к поколению, а также успешное взаимодействие и обмен результатами познавательной деятельности внутри научного и иных познающих сообществ (художественных, религиозных, технических и т.д.). Особую, именно конструктивную, а вовсе не репрессивную, познавательную роль играют письменные тексты различного рода, обеспечивающие возможность рациональной и интерсубъективной проверки полученных знаний и их оперативное тиражирование.

Сегодня компьютерная техника с электронной почтой и сетью Интернет создают исключительно благоприятные условия для реализации познавательной функции языка. Здесь достаточно упомянуть о возможности проведения научных и иных электронных конференций в режиме реального времени, которые по сути дела превращают научное познание в перманентно осуществляющийся процесс коллективного научного поиска с мгновенным обменом и оценкой получаемых результатов. Более того, здесь совершенно новыми когнитивными гранями начинает играть сам язык, демонстрируя свои ранее скрытые грамматические и лексические возможности, а также метафорический потенциал.

Ниже мы остановимся и на иной ипостаси познавательной функции языка, проявляющейся не столько в рациональных формах опыта, сколько во внерациональных видах творчества.

Во-вторых, очевиден момент творческой индивидуализации в овладении и пользовании языком, наиболее зримо проступающий в сочинениях великих поэтов и писателей. Если бы все в языке было утилитарно и сугубо коммуникативно, тогда в нем не был бы возможен феномен языкового творчества.

В-третьих, при инструменталистском подходе необъяснимым оказывается факт поразительной исторической устойчивости некоторых языковых образований (например, имен, местоименных наречий; слов, фиксирующих категориальные смыслы, и т.д.). Вопреки сугубо утилитарно-конвенционалистскому взгляду на язык последний зачастую оказывается «мудрее» нас, его суетных носителей, открывая со временем такие потаенные познавательные смыслы, о которых могли и не догадываться предшествующие поколения говоривших на нем людей. Приведем один только пример. Так, только после открытия фе-

номена «расширяющейся Вселенной» и формулировки «антропного принципа» в его сильной версии вдруг стало ясным, что подобное понимание устройства мироздания давным-давно коренилось в самой этимологии слова «вселенная», которое фиксирует вовсе не безжизненное физическое пространство, а целостность мирового бытия, куда органически включен — *«вселён»* — человек на правах его важнейшего конструктивного элемента.

О реальных альтернативах инструменталистской парадигме речь пойдет ниже, а пока необходимо остановиться на атрибутивных характеристиках самого языка.

## § 2. Базовые характеристики языка как целостной системы

Сущность языка как целостной и относительно автономной смысловой системы, опосредствующей взаимоотношения между людьми и окружающим миром, характеризуется, соответственно, двумя взаимосвязанными чертами.

Первая черта заключается в *имманентности языка человеческому бытию*, которое свершается в мире смыслов и постоянно творчески преумножает эту свою «смысловую обитель»[1]. Будучи схваченным творческой мыслью ученых, философов, поэтов и художников, мир прирастает, точнее, прорастает смыслами, лишь человеку понятными и для него значимыми. Вне человека бытие безымянно. Только в людях и через людей бытие способно сказываться.

Слово одновременно — это единственное *доступное всем* средство сохранить мгновенность мелькнувшего взгляда, вспыхнувшего чувства, озарившего прозрения, причем не только сохранить, но и поделиться, стать со-участником общей судьбы человеческого бытия в мире. Недаром один из глубочайших философов языка — М. Хайдеггер особо подчеркивал, что язык дает «сбыться человеку в его собственном существе»[2].

Вторая сущностная черта языка, неразрывно связанная с первой, — это его *посредническая природа*. Язык всегда реализует определенное отношение — между знаком и значением, между словом и вещью, между произносящим и понимающим. Действительность этого

---

[1] Но одновременно базовые смыслы языка и *трансцендентны* относительно человека, ибо не выдумываются, а как бы творчески «распаковываются» усилиями его сознания.

[2] *Хайдеггер М.* Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 269.

отношения реализуется благодаря наличию символической способности у каждого человеческого индивида.

Для более строгого определения посреднической сущности языка удобно использовать категориальную пару «сущее — несущее». Категория «сущее» употребляется нами в хайдеггеровском смысле и означает все то, что достигло явленности (сущее как присутствующее). С этой точки зрения идеальный смысл языка становится сущим благодаря своей несущей (до-носящей смысл в произнесении) составляющей языка. Категория «несущее» понимается нами, соответственно, как несущая основа. Последняя имеет два плана выражения — материальный и духовный.

Материальный план до-несения смысла образует знаково-символическая структура конкретного языка, фиксирующая фонетические, морфологические, грамматические и лексико-семантические его особенности. В каждом конкретном акте говорения (написания) его материально-знаковая сторона используется затем, чтобы донести смысл до другого сознания. Потом эта материя языка (звуки, буквы, паузы, знаки препинания) как бы «испаряется» в тот самый момент, когда понимание состоялось. Это «улетучивание» материально-несущих структур языка из актуального горизонта сознания в момент постижения смысла весьма зримое проявление его посреднической сущности.

Духовный план языка как несущего заключается в том, что, будучи посредником, язык не фиксирует внимание понимающего на конкретных значениях своих составных частей (на поверхностной структуре высказывания, по выражению Н. Хомского), а сосредоточен на донесении именно целостного смысла (на глубинной структуре, по выражению того же автора). Весь феномен метафоричности языка как раз и основан на том, что за буквально-поверхностным смыслом (духовно несущим) мы способны вычитывать некоторый истинно сущий — глубинный и целостный смысл. В противном случае наша мысль всегда отвлекалась бы на несущественное и частное, утрачивая способность понимать и доносить существенное содержание.

Попытки осмыслить язык в единстве его конститутивно-онтологических и посреднических характеристик сталкиваются с двумя серьезными трудностями. Первая — это уже отмеченный феномен сокрытия идеально-сущего смысла за его несущими структурами. Другой аспект этой трудности состоит в том, что *важнейшим средством донесения смысла в языке являются молчание (пробел в тексте) и умолчание.* Для их анализа вообще трудно подобрать адекватные логические средства. Особенно очевидным факт умолчания становится при переводе, кото-

рый Х. Ортега-и-Гасет определил как попытку выразить то, что на другом языке умалчивается. Чаще всего умалчивается в языке очевидное, т. е. то, что понятно всем его носителям. Но очевидность эта разнится от языка к языку, создавая «разные уравнения между выраженным и невыраженным»[1]. Научное осмысление феномена умолчания поэтому если и возможно, то только в рамках языковой прагматики, исследующей контексты говорения. Заметим также, что феномен «значащего отсутствия» и его понятийное схватывание — вообще одна из сложнейших проблем, стоящих перед современной наукой. Таковы пауза в музыке, природа вакуума в физике, 0 в математике и т.д.

Вторая принципиальная сложность, касающаяся научных исследований языка, заключается в том, что любое такое исследование предполагает язык в качестве своей неустранимой предпосылки. Одним из аспектов этого парадокса является семантическая самореферентность и неоднозначность выражений естественного языка, «мешающие» построить непротиворечивые теории истинности значений языковых выражений в рамках логической семантики.

Данные объективные трудности возникают уже не по причине ограниченности исследовательских установок, а вследствие диалектической природы самого языка.

Одна из таких диалектических черт бытия языка состоит в том, что, будучи единым и универсальным как общечеловеческая способность обнаружения смысла, язык в то же время многолик с точки зрения национального колорита и индивидуальных акцентов мировосприятия, причем шкала подобной (национальной или индивидуальной) языковой своеобычности бесконечно вариативна — от полной «глухонемоты» (вследствие зашоренности и заштампованности языкового сознания) до восхитительной чуткости к языку, свойственной поэтам.

Одним из первых ученых (не считая В. Гумбольдта), кто подметил глубинную объективную диалектику языка и попытался создать научный метод, который бы ее учитывал, был Ф. де Соссюр. Суть предложенного им подхода состояла в разделении синхронных и диахронных методов[2] в зависимости от целей и задач анализа. Первые должны были применяться для изучения неизменной и устойчивой знаковой структуры языка. Им, с легкой руки Соссюра, структурная лингвисти-

---

[1] *Ортега-и-Гасет Х.* Избранные труды. М., 1997. С. 675.

[2] Подробное методологическое обоснование различения синхронного и диахронного подходов дается в «Курсе общей лингвистики» (см.: *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М., 1977).

ка и отдала предпочтение, целиком переложив диахронные исследования на плечи языковой компаративистики, а также других научных дисциплин типа психологии языкового общения.

Среди других дихотомий, выделенных Соссюром, отметим такие, как «речь — язык», «индивидуальность — социальность» знаков, а также не до конца эксплицированная им дихотомия, намеченная в «Заметках по общей лингвистике»[1], — «бессознательность — сознательность» в использовании языка. Нетрудно заметить, что все последующие оппозиции производны от первого — базового для лингвистики Соссюра — бинарного отношения «речь — язык», основным вариантом которого является дихотомия «говорение (произнесение как источник языковой динамики) — письмо (текст как фиксированная норма языкового взаимодействия)»[2].

Противоречивость языковой реальности, с одной стороны, порождает вышеотмеченный методологический плюрализм, но, с другой стороны, содержит и глубоко позитивный момент. А именно подталкивает исследователей к признанию сущностного единства всех проявлений языка, требуя методологического единства осваивающих его исследовательских программ. Соответственно, становится очевидной явная ограниченность инструментализма, не способного совладать с творчески-онтологической, а отнюдь не только репрессивной, ипостасью бытия языка.

Для целостного постижения любого феномена — будь то язык или сфера человеческого сознания в целом — все его стороны (в том числе и полярно противостоящие друг другу) должны быть равно учтены без однозначного соотнесения их с положительными или негативными оценками.

## § 3. Функции языка

Существуют различные попытки выделения функций языка, однако все исследователи, расходясь в частностях, едины в том, что существуют две безусловно важнейшие функции, которые язык выполняет в человеческом бытии, — *коммуникативная* и *познавательная*.

В *утилитарно-коммуникативном* функционировании языка, основная задача которого обеспечить взаимопонимание сторон, объеди-

---

[1] *Соссюр Ф. де.* Заметки по общей лингвистике. М., 1990. С. 41.

[2] «Тесный корсет официального языка», по словам Ф. де Соссюра, тормозит его развитие, но не в силах остановить совсем (там же. С. 47).

ненных конкретными целями и общими интересами, нет необходимости использовать творческие потенции языка. Наоборот, их использование может существенно затруднить общение как бытовое, так и профессиональное. Стремление избегать неясных (непривычных) терминов и выражений является поэтому нормой в тех областях человеческого взаимодействия, где главной целью общения служит обмен необходимой информацией. Языковые штампы обыденного словоупотребления, а также формализованные языки и терминологические системы в научных и профессиональных сообществах являются своеобразным олицетворением этой сознательной установки на унификацию выразительных средств.

*Познавательная*, или, как ее называют некоторые ученые, интеллектуальная, функция языка необходимо связана с установкой на духовный и культурный рост общающихся сторон (мыслящих субъектов) в процессе их со-творческого диалога друг с другом, с миром и с языком. Сказать здесь — значит показать ранее невидимое, непривычное. Такой творческий диалог с языком обогащает всех его участников, включая, конечно, и сам язык как несущее основание смыслового взаимодействия. Олицетворением со-творческого диалога с языком является национальная литература (включая философию). Здесь, с одной стороны, обогащается новыми смыслами сам язык под творческим воздействием человеческого духа, с другой — такой обновленный и обогащенный новыми творческими гранями язык способен расширять и обогащать духовную жизнь нации в целом.

В научной и философской литературе помимо двух указанных функций обычно выделяют еще как минимум одну, причем у разных мыслителей — единых во мнении относительно первых двух функций — она всегда разная, что, на наш взгляд, уже говорит об ее избыточности. Например, Р.И. Павиленис помимо «кодирующей» (в нашем определении — утилитарно-коммуникативной) и «генеративной» (познавательной) выделяет «манипулятивную» функцию[1], которая, по нашему мнению, является одним из функциональных проявлений (модальностей) утилитарно-коммуникативной функции, на чем мы остановимся ниже. А.А. Ветров в книге «Семиотика и ее основные проблемы» выделяет «экспрессивную» функцию языка, смысл которой — в выражении чувств говорящего[2]. Однако, отмечая ее «вторичный характер», поскольку большинство лингвистов не относят выра-

---

[1] *Павиленис Р.И.* Проблема смысла. М., 1983. С. 115.

[2] *Ветров А.А.* Семиотика и ее основные проблемы. М., 1968. С. 136.

жение эмоций к существенному аспекту языка, он этим сам же признает ее избыточность[1]. Идейный вдохновитель тартуско-московской семиотической школы Ю.М. Лотман помимо «информационной» и «творческой» функций выделяет «функцию памяти», подразумевая под ней способность текста сохранять память о своих предшествующих контекстах[2]. Текст создает вокруг себя некое «смысловое пространство», лишь в нем обретая осмысленность. На наш взгляд, знание культурного контекста, необходимое для адекватного понимания исторического памятника, равно как и знание социальных контекстов обыденного общения, относится к коммуникативной функции языка, но лишь в разных аспектах (модусах) ее проявления — в духовном и утилитарном. Так же обстоит дело и с популярной у современных отечественных лингвистов и семиотиков якобсоновской классификацией функций языка. Каждая из шести выделенных Р. Якобсоном функций соответствует какому-то одному — акцентируемому в зависимости от контекста выражения — конкретному элементу речевого взаимодействия[3], но все вместе они выражают различные аспекты коммуникативной функции языка.

Необходимо заметить, что две выделенные нами функции находятся в тесном диалектическом взаимодействии, что может иногда создавать обманчивую видимость их тождественности. Действительно, познавательная функция может почти совпадать с коммуникативной, например в сфере межличностных взаимодействий внутри научного сообщества (тем более в упоминавшемся нами виртуальном компьютерном взаимодействии), в ситуациях межкультурного диалога, в экзистенциально значимой беседе двух творческих личностей и т.д.; но

---

[1] В книге В.Н. Волошинова «Марксизм и философия языка» (Л., 1929. С. 126), которая принадлежит М.М. Бахтину, подчеркивается важность «в живом высказывании» не только «значащих элементов», но и «оценивающей ориентации». Однако этот ценностный акцент, выраженный в экспрессивной интонации высказывания, не полагается в качестве отдельной функции языка, поскольку «в абстрактных элементах системы языка» оценок нет (там же).

[2] См.: *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 21—22.

[3] Эти функции: 1) референтивная (выражает направленность на контекст); 2) эмотивная, или экспрессивная (на адресата); 3) конативная, или апеллятивная (на адресата); 4) поэтическая (на сообщение); 5) фатическая (на контакт); 6) метаязыковая (на код). См. знаменитую статью Р. Якобсона «Лингвистика и поэтика» (в кн.: Структурализм: «за» и «против». М., 1975). Отметим также, что для Р. Якобсона, работавшего в функционалистской парадигме пражского лингвистического структурализма, коммуникативная функция языка являлась преимущественным объектом рассмотрения.

она также может выступать и в «чистом» виде, например в поэтическом и философском творчестве[1].

Также неверно утверждать большую или меньшую значимость одной из выделенных функций языка, например коммуникативной вследствие ее непосредственной связи с каждодневным существованием людей или, наоборот, когнитивной в силу ее ярко выраженного творческого характера. Обе функции языка — и познавательная, и коммуникативная — равно важны для нормального существования и развития языкового сознания как отдельных индивидов, так и нации в целом. Среди них трудно выделить наиболее значимую, ибо критерии значимости в данном случае разные. В одном случае критериальными являются такие свойства речи, как общедоступность, простота и информативность (актуализация однозначного смысла), в другом же, наоборот, — ориентация на индивидуальный опыт понимания, смысловая неоднозначность (сложность) выразительных средств и наличие множества потенциальных смысловых измерений. Таким образом, в диалектическом сосуществовании двух основных функций языка (познавательной и коммуникативной) находят свое отражение два основных онтологических свойства языка, о которых уже упоминалось выше — его посредническая природа как проводника смыслового содержания (в единстве сущих и несущих характеристик), а также его имманентная укорененность в человеческом (смыслопорождающем и смыслопонимающем) бытии, на чем мы еще остановимся ниже.

## § 4. Функциональные модальности языка

Высший полюс реализации творческого потенциала языка являет собой национальная литература, а в ней в первую очередь философия, проявляющая базовые рациональные возможности понимания человека и мира, и поэзия, углубляющая и утончающая чувственно-эмоциональное восприятие мира. Этот высший уровень конкретно-исто-

[1] Непосредственный акт поэтического творчества находится целиком вне сферы коммуникации и не может быть постигнут в категориях коммуникативного взаимодействия. Даже «диалог» с языком — единственным собеседником и орудием поэта — по сравнению с коммуникативным смыслом диалога является метафорой, ибо язык говорит поэту только то, что сам поэт жаждет от него услышать. Интенсивный поиск слова в поэтическом творчестве — это, по сути, не диалог с языком, а диалог-монолог души с самой собой, цель которого — найти слова-намеки, обнажающие сущность сказываемого содержания.

рического бытия языка мы именуем *креативной функциональной модальностью.*

Термин «модальность» означает здесь качественную характеристику функциональных проявлений языка (коммуникативных и познавательных), выражающуюся в их способности оказывать *креативное* (*творческое*), *стабилизирующее* или *подавляющее* (*репрессивное*) воздействие на языковое сознание индивидов, на их мировосприятие.

Творческое воздействие языка на сознание его конкретных носителей связано со способностью национальной словесности открывать новые горизонты бытия и стимулировать духовный рост личности. В свете этого главная культурная задача и социальная «польза» национальной литературы состоят в том, чтобы возделывать, «обживать» поле сокрытых (до поры) смыслов, которое потенциально доступно языковому обнаружению (выражению), но актуально не реализовано в языковом сознании конкретной национально-языковой общности людей. Яркий, точный и насыщенный смыслами язык может не только стимулировать развитие интеллектуальных творческих способностей, но и оказывать позитивное воздействие на нравственное сознание и эстетические качества личности. Недаром с давних времен известна поговорка: «Доброе слово и злых делает добрыми, а злое слово и добрых делает злыми».

Не вызывает сомнений, что конкретно-историческое языковое сознание нации всегда относительно устойчиво, особенно в одном поколении людей, где наиболее четко прорисовывается единство культурных доминант и предпочтений (значимых акцентов в мировидении). Этот относительно статичный, типизированный смысловой образ реальности организуется *адаптивно-стабилизирующей функциональной модальностью языка*, суть которой заключается в обеспечении устойчивости и экономности коммуникативной и познавательной деятельности в социуме. Непосредственным проявлением адаптивной модальности языка служит сознательное или, что случается чаще, бессознательное пользование заведомо ограниченным набором терминов и стилистических фигур речи как рационально истолкованных (например, научные и профессиональные терминологические системы), так и не определенных, но интуитивно ясных (слова обыденной речи). Изучение адаптивно-стабилизирующего аспекта бытия языковой реальности, наиболее зримо воплощенного в повседневной коммуникации, тесно связано с такими группами проблем, как сосуществование коммуникативных стилей; возникновение и организация дискурсивных мифологем; существование внутри общенационального языкового сознания разнообразных специфических «коммуника-

тивных обычаев», задающих бессознательно действующие пропорции говоримого и умалчиваемого; наличие языковых «предрассудков», «дирижирующих пониманием»[1], и т.д.

Вне стабилизирующего адаптивного фактора общение и познание в обществе были бы серьезно затруднены. Однако последнее отнюдь не свидетельствует о необходимости доминирования данной модальности в языковом сознании вообще. Когда «цели легкости истолкования предпочитаются остальным положительным моментам языка», тогда «уменьшается необходимость в напряжении ума», — писал еще В. Гумбольдт[2]. В результате значение отдельных элементов языка (как правило, наиболее творческих) все более затемняется, и на место воображения и фантазии встает привычность употребления, приводящая «к неизбежному отвлечению от деталей языкового устройства»[3]. Формирование языковых стереотипов приводит не только к обеднению языка, но и к *подавленности языкового сознания*, поскольку язык начинает выполнять роль «социального фильтра» (Э. Фромм)[4], тормозящего осознание множества размышлений и переживаний, выходящих за рамки общепризнанного.

Такова *репрессивная модальность языка*, проявляющаяся равно и в актах коммуникации, и в познавательной деятельности. Ее суть в том, что привычность словесных формулировок постепенно приводит к ограниченности и зашоренности сознания людей. Более того, этот язык будней — привычный и простой — начинает воспитывать сознание своих реципиентов, навязывая им посредством расхожих языковых штампов определенную «схему дозволенных мыслей». Так формируется, по меткому определению английского поэта и литературного критика Т.С. Элиота, «коллективное неосознанное чувство здравого смысла»[5]. На вышеозначенной способности языка подавлять сознание своих носителей, создавая иллюзию понимания в обход творческого осмысления происходящего, базируются технологии идеологического манипулирования массовым сознанием.

Современная массовая культура почти целиком построена на принципах репрессивного дискурса, ибо ориентирована не столько

---

[1] Тема языковых предрассудков специфична для герменевтической традиции (Ф. Кюммель, Г. Миш, Х. Липпс, М. Хайдеггер, Г.Г. Шпет и др.).

[2] *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 219.

[3] Там же.

[4] «Наш язык, — пишет Э. Фромм в работе «Из плена иллюзий», — не обеспечивает нас словами, необходимыми для описания многих внутренних переживаний, не соответствующих схеме наших мыслей» (см. в кн.: *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992. С. 346).

[5] *Элиот Т.С.* Назначение поэзии. М., 1997. С. 55.

на удовлетворение «культурных» потребностей, сколько на целенаправленное формирование этих потребностей, причем с несомненной тенденцией к их примитивизации и унификации. В рамках этой «культурной» стратегии весьма удобным средством формирования общественного мнения и потребительского спроса является языковой по своей сути феномен искусственной стимуляции «пред-ожидания». Суть его в том, что посредством определенных риторических приемов сначала ненавязчиво создается «ситуация ожидания», т.е. интерес потребителя культурной информации с самого начала направляется к какой-то одной (идеологически выгодной) стороне проблемы. Затем эта искусственно созданная познавательная неопределенность (а по существу, интрига) «благополучно» разрешается. Современный голландский исследователь «макростратегий» понимания Т.А. ван Дейк, анализируя структуру новостей в периодических изданиях на базе большого количества материала, замечает, что в начале идеологически особенно важных информационных сообщений всегда дается резюме. Оно содержит общую оценку событий (включая мнения «специалистов») и задает тему (обычно разворачивая предысторию происходящего), занимая как минимум половину, а то и $^2/_3$ объема информационного выпуска. И лишь в конце с выборочным умолчанием излагается сама информация, восприятие и оценка которой большинством читателей уже вряд ли будут существенно разниться от того, что им хотели внушить[1]. Этот риторический прием использовался еще греческими софистами. Например, Сократ, разбирая вместе с Федром в одноименном диалоге Платона софистические уловки ритора Лисия, отмечает, что тот начинает свою речь с конца, давая наводящее определение того предмета, о котором еще только будет идти речь[2]. Суть такого красноречия Сократ справедливо усмотрел в обмане и добавил дальше, что для большей эффективности такого обмана ритор должен изучить природу человеческой души — ее склонности и предубеждения, — чтобы с наибольшей легкостью обманывать там, где люди «блуждают без дороги»[3]. Этот ироничный (даже саркастичный) совет Сократа относительно того, как лучше манипулировать сознанием реципиентов, нашел «адекватное» воплощение в информационных стратегиях с самого начала их возникновения.

Риторическим приемам, наиболее распространенным в современной общественно-политической речи, посвящены многие научные

---

[1] См. об этом небольшую работу Ван Дейка «Анализ новостей как дискурса». *Ван Дейк Т.А.* Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989.

[2] *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 173—174.

[3] Там же.

исследования в лингвистике, семиотике, психологии, философии и политологии. Ученых интересует, главным образом сущность тех языковых выразительных средств и приемов (фонологических, синтаксических, семантических, стилистических), которые являют в действии репрессивную силу языка, зачастую не просто навязывая реципиентам правильное мнение, но последовательно внушая его. Цель такого суггестивно-репрессивного воздействия отмечается всеми исследователями. Она состоит в том, чтобы «воспитать» массовое сознание в рамках системы социальных мифологем, удобной для политики правящей «верхушки». Первостепенная задача такого «воспитания» — усыпить (а в перспективе — убить) критическую мысль, что осуществляется вышеописанным древним риторическим приемом «настраивания» восприятия.

Из вышесказанного следует, что репрессивная функциональная модальность языка прямо противоположна креативной его модальности. Тем не менее их нельзя однозначно соотносить с отрицательными и положительными оценками. Оценочное разделение здесь преимущественное, но не абсолютное, поскольку репрессивность может иметь в определенных контекстах положительное значение в качестве стабилизирующего, адаптивного фактора. Во-первых, она является необходимым моментом коммуникативного взаимодействия, обусловливая саму возможность наличия устойчивых языковых норм. Во-вторых, нормативность значений создает устойчивость «жизненного мира» индивида, что является важным фактором психологического равновесия. В-третьих, использование репрессивного потенциала языка может быть полезным в плане подавления агрессии отдельных преступных индивидов или маргинальных социальных групп, разрушающих социальный мир и согласие в обществе.

Креативный потенциал языка, в свою очередь, может выступать отрицательным, дестабилизирующим фактором, препятствующим взаимопониманию. Ярким примером здесь могут служить некоторые произведения современной художественной литературы (типа «Поминок по Финнегану» Дж. Джойса), а также некоторые философские тексты, трудные для понимания в силу того, что их авторы в поисках адекватных выразительных средств слишком увлекались «игрой» с языком. В последнем случае иллюстративным является феномен «заразности» стиля, когда язык такого «мастера слова» вызывает лавину дилетантских подражаний.

Традиция противопоставления двух модальностей (сил, потенций) языка, связанных со способностью слова оказывать воздействие — творческое или авторитарное — на душу воспринимающего,

уходит корнями в глубокую древность. Уже первые античные риторы — софисты, способные, как известно, с равной убедительностью доказывать противоречащие друг другу утверждения, — основывали это свое умение на неоднозначности слов языка. Последующая традиция европейской риторики продолжала изучать «средства вербального влияния на психику и поведение человека»[1]. Цели всех этих риторик были однозначно манипуляторские, в результате чего воздействующие силы языка в риторике и близких к ней дисциплинах исследовались односторонне — лишь в репрессивном аспекте. Способность же языка оказывать творчески-стимулирующее воздействие на сознание слушающего чаще всего даже не замечалась, поскольку большинство ученых придерживалось утилитаристских взглядов на сущность языка.

## § 5. Онтологический философский подход к языку

В противовес этой традиции, ориентированной на доминанту языковой произвольности и производности от нужд человеческой коммуникации, в истории филологии и философии сложилась и иная традиция, ведущая свое начало еще от Платона. Ее можно назвать «онтологической» — в пику утилитаризму и функционализму в исследованиях языка; «метафизической» — в противоположность конвенционалистской позитивистской установке; «динамической» или «диалектической» — в противовес статике структурных методов. Все эти названия адекватны и приемлемы. Однако во избежание терминологической путаницы мы далее будем именовать ее «*онтологической*» традицией. Ее представители (Дж. Вико, В. Гумбольдт и неогумбольдтианцы, А.С. Хомяков, А.А. Потебня, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев, М. Хайдеггер, М.М. Бахтин, а также многие писатели и поэты) не отрицают наличие сильного репрессивного начала в языке, использование которого (особенно в устах демагога) может стать «смертным приговором» для многих людей (Г. Бёлль)[2]. Однако проявление этого потенциально присущего языку смертоносного начала целиком и полностью зависит от волеизъявления мыслящего субъекта, от его совести.

Сущность «онтологического» подхода к языку как явной оппозиции инструменталистски-утилитаристскому подходу может быть сформулирована в нескольких основных положениях.

---

[1] *Жоль К.К.* Мысль. Слово. Метафора. Киев, 1984. С. 106.

[2] *Бёлль Г.* Язык как оплот свободы // Философские науки. 1990. № 4. С. 93.

1. За материально-несущим «телом» языка (его фонематическим строем, грамматикой и т.д.) полагается *наличие некой универсальной и надперсональной смысловой реальности*. Это или идеально-эйдетическая в духе Платона, или информационная, или семантическая действительность, которая обнаруживается (объявляется) «материей» языка.

2. Имена и языковые символы являются, по выражению П.А. Флоренского, «отверстиями, пробитыми в нашей субъективности», они связывают нас с этой объективной смысловой реальностью. И хотя раскрываются и созидаются они лишь в творческих индивидуальных актах, однако не творятся людьми произвольно, не изобретаются, «как предполагает замкнутие в субъективность»[1]. Человек, следуя «онтологическому подходу» к языку, представляется не самовольным творцом, а скорее послушным субъектом обнаружения его идеально-смысловой реальности «в» и «через» несущие структуры языка.

3. Эта универсальная смысловая реальность, в свою очередь, «нуждается» в человеке как носителе языка, дабы осуществиться (проявиться) в человеческом мире, обретя благодаря его свободному и творческому участию бесконечную вариативность и, стало быть, полноту воплощения.

4. Все сугубо научно-рационалистические и утилитарно-ориентированные подходы к сущности языка неадекватны, так как, выступая в качестве оторванного от человека предмета научного исследования, язык теряет самое существенное — свою целостность и подлинную онтологичность. «Позитивисты, — по выражению П.А. Флоренского, — расстригли Слово Божие на строчки и слова, язык растолкли в звуки, организм измельчили до молекул, душу разложили в пучок ассоциаций и поток психических состояний»[2].

Таким образом, «онтологическая парадигма» понимания сущности языка, представленная в трудах русских философов-«имяславцев», а также в рамках западной онтологической герменевтики (М. Хайдеггер и его последователи), постулирует *имманентно-трансцендентную природу языковых смыслов*, что и отличает «онтологический» подход от всех иных — филологических, аналитических и семиотических — концепций и парадигм исследования языка.

Подытожим сказанное. В языке как целостной и динамической смысловой реальности в единстве ее сущих и несущих компонентов можно выделить две основные функции — коммуникативную и познавательную. Они могут приобретать специфическую функциональ-

[1] *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // Собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 344.
[2] *Флоренский П.А.* Имена. Кострома, 1993. С. 32—33.

ную модальность: креативную, адаптивную и репрессивную. Весьма перспективным в плане исследования этой противоречивой и многомерной динамики языка как важнейшего условия гармоничного и восходящего человеческого бытия-в-мире является онтологический подход, вновь выходящий на первый план после стольких лет доминирования инструменталистско-утилитаристских моделей.

Однако о каких бы проявлениях языка мы ни говорили, важнейшим условием его бытия служит наличие человеческого сознания, которое может иметь не только языковую, но и вневербальную форму существования. К проблематике сознания мы теперь и переходим. Эта тема особенно важна, если учесть, что именно сознание выдвигается сегодня на первый план в метафизических и научных исследованиях и именно здесь, по-видимому, следует ожидать в ближайшее время самых важных научных открытий.

## Вопросы и задания

1. В чем заключается специфика осмысления роли языка в познании?
2. Охарактеризуйте язык как целостную систему.
3. Расскажите об особенностях «онтологического» подхода к языку.
4. Перечислите важнейшие функции языка.

## Литература

*Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
*Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. М., 1996.
*Павиленис Р.И.* Проблема смысла. М., 1983.
*Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М., 1977.
*Флоренский П.А.* Имена. Кострома, 1993.
*Хайдеггер М.* Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

# Глава 5. Сознание как объект гносеологических исследований

## § 1. Методологические трудности изучения сознания

**Самоочевидность и ускользающая предметность.** На первый взгляд нет ничего более очевидного, чем бытие собственного сознания. В стихии повседневной жизни факт существования сознательного «Я» (за исключением, разумеется, психопатологических случаев) есть нечто настолько естественное и непосредственно переживаемое, что не вызывает ровным счетом никаких проблем и сомнений. Нормальному человеку, даже далекому от философии и ничего не слышавшему о декартовском принципе «cogito ergo sum», совсем не надо прилагать особых интеллектуальных усилий, чтобы согласиться с тезисом, что он существует постольку, поскольку обладает ясным сознанием. Правда, он может отметить факт своей абсолютной уверенности в существовании собственного тела, а также внешнего мира. Чуть более значительные затруднения вызовет у него вопрос о том, какой из этих трех, несомненно тесно связанных, видов бытия кажется ему все же более близким и предпочтительным — бытие его тела, личного сознания или бытие мира, как бы извне противостоящего ему. Но и здесь он, подумав, пожалуй, согласится с тем, что, хотя он и не может помыслить свое «Я» вне тела, все-таки его «Я» есть нечто большее, нежели просто физиологический организм, и уж тем более оно ближе и понятнее, чем любые другие самосознающие «Я» и вещи в мире. в ответ на вопрос, почему ему так кажется, данный человек, поразмыслив, может привести ряд весомых аргументов.

Во-первых, *сознание* нормального человека представляет собой *бытие самоочевиднейшее* и наиближайшее, и если бы он знал работу С.Л. Франка «Предмет знания», то, наверное, полностью солидаризировался бы с утверждением выдающегося русского мыслителя, высказанным по поводу знаменитой декартовской формулы: «В лице "нашего сознания" мы имеем бытие не только сознаваемое, но и подлинно сущее — бытие, которое не противостоит нам, а есть в нас и с нами»[1].

Во-вторых, сознание в его существенных чертах может быть им свободно управляемо и изменяемо. Так, человек может направить свою мысль на любую предметность, может попытаться вспомнить любой факт своей биографии или представить любую ситуацию, мо-

[1] *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 158.

гущую случиться с ним в будущем. Наконец, если он обладает ярким воображением, то способен представить себе даже процесс предсмертного угасания собственного сознания.

В-третьих, *присутствие собственного сознания служит средством освоения всех других форм существования*, могущих встретиться человеку в его внешнем опыте.

В самом деле, бытие собственного сознания оказывается для нас как бы единственным окном в мир, высветляющим все то, что может встретиться в пределах этого «окоема», или, используя современную терминологию, в пределах нашего «жизненного мира». Во всяком случае исходный факт выделенности и уникальности бытия сознания по сравнению с любыми другими формами существования никогда не вызывал, да и сегодня не вызывает, особых сомнений хотя бы потому, что все мы принадлежим к роду homo sapiens и просто не можем «выскочить» за пределы сознательного существования, каким бы родом деятельности мы ни занимались и какие бы объекты ни попадали в фокус нашего познавательного интереса.

Все собственно философские трудности и парадоксы в связи с сознанием начинаются с того момента, когда от абстрактной констатации фундаментальности его бытия переходят к вопросу о том, что конкретно, по самому своему существу, представляет собой феномен сознания, т.е. пробуют рационально осмыслить его предметность.

Еще Макарий Египетский, один из самых тонких христианских психологов, отметил парадоксальность познания человеческой души. «Душу кто может увидеть или овладеть ею? — спрашивает Макарий. — Какая она? Среди видимых вещей ее нет. Сам человек себя не знает...»[1]. В самом деле, как только мы ставим проблему «что есть сознание?», то мгновенно обнаруживается: сознание — которое всегда является интенционально-предметным (знаменитое гуссерлевское «сознание о»), т.е. разворачивающимся в ряде предметных переживаний, образов и смыслов, — само по себе, в своей сущности, является бесконечно *ускользающей предметностью*, каждый раз целиком и без остатка растворяющейся в феноменальном потоке внешнего и внутреннего опыта, в своем есть.

Мы интуитивно не сомневаемся, что в нашем «образе мира» и самих себя сознание присутствует как нечто живое и целостное, но в качестве устойчивого самостоятельного образования, которое я хотел бы рационально ухватить и осмыслить, оно постоянно не наличествует, т.е. прячет свой лик за личиной конкретных переживаемых актов и предметно-

---

[1] *Макарий Египетский.* Новые духовные беседы. М., 1990. С. 107.

стей. Говоря более современным философским языком М. Хайдеггера, сознание в качестве бытия всегда надежно укрыто за сознанием как предметно сущим, т.е. мы везде имеем дело с «сознанием о» (даже если направляем взор на сами его продуктивные акты), но нигде и никогда с «чистым» сознанием или «сознанием о “сознании о”».

Подобную парадоксальную ситуацию можно образно уподобить, вслед за американским философом У. Джемсом, парадоксальности дыхания, когда мы живем лишь благодаря тому, что ежесекундно вдыхаем и выдыхаем воздух, не замечая ни его, ни сам процесс дыхания; а в том случае, когда рационально центрируемся на данном процессе, то познаем химический состав воздуха, механизмы его взаимодействия с физиологическими органами и т.д., но за скобками при этом всегда остается чудо живого дыхания как такового. Можно также уподобить сознание текущему потоку (весьма, кстати, распространенная, начиная с Гераклита, метафора при его философских и психологических описаниях), органической частью которого являемся мы сами. Пребывая в потоке, мы можем описывать как собственные состояния, так и плывущие рядом предметы, но при этом не имеем реальной возможности «выскочить» из потока и занять относительно него позицию внешнего наблюдателя. Используя еще одну весьма распространенную метафору, можно отождествить сознание с полем, по которому движется наше «Я», будучи принципиально не способным обозреть его сверху целиком, а лишь довольствуясь каждый раз заново открывающейся панорамой.

Парадокс «ускользающей предметности» является оборотной стороной другого парадокса — *парадоксальности логических средств осмысления сознания.* Со времен платоновского диалога «Парменид» известно, что рационально понять (или о-смыслить) нечто — значит это нечто определить, т.е. положить мысленный (смысловой) предел его бытию, указав по крайней мере на то, что этим нечто не является и тем самым очерчивает внешнюю границу его существования. В противном случае это нечто вообще нельзя рационально помыслить, ибо для того, чтобы быть в качестве предмета мысли, надо хоть от чего-то да отличаться. Одна из важнейших функций сознания как раз и состоит в том, что оно всему полагает мысленные пределы, все рационально проясняет и упорядочивает посредством системы понятийных определений различного рода и тем самым делает доступным для объективного и общезначимого осознания многими индивидуальными сознаниями.

Но здесь возникает вопрос: а что является иным относительно самого сознания как мыслимого предмета? И тут выясняется, что физи-

ческая, биологическая и социальная реальности, которые вроде бы должны полагать внешние границы его бытию, сами всегда даны «в» и «сквозь» призму сознания. Они в некотором смысле сами логически есть постольку, поскольку есть реальность сознания. Выходит так, будто то, что всему полагает границы, само, в принципе, не имеет внешних границ и, стало быть, не может быть определено стандартным рациональным способом. На этот парадокс указывали такие мыслители, как Ф. Ницше, В. Вундт, П. Наторп, Э. Гуссерль, Ж.П. Сартр, а в отечественной философии — М.К. Мамардашвили. Уподобляя сознание потоку, мы можем сказать, что нам не дан «неподвижный берег», который мог бы выступить в качестве устойчивого логического иного относительно несущей нас «стремнины» сознания; или, обращаясь ко второй использованной нами метафоре, правомерно умозаключить, что сознание является бесконечным полем, размеры и конфигурацию которого — вследствие отсутствия у него видимых границ — невозможно точно очертить. Когда-то Б. Паскаль, обрисовывая трудности познания природы, уподобил ее бытие бесконечной сфере, центр которой находится везде, а окружность нигде[1]. Как ни странно, но скорее к сознанию следовало бы приложить этот емкий паскалевский образ.

Можно сделать следующий вывод: в арсенале сознания есть более или менее адекватные логические средства для рационального определения любой мысленной предметности, кроме предметности самого сознания. Данная констатация, разумеется, не дискредитирует высокую значимость рационально-философского изучения природы сознания, но лишь ставит под большой знак вопроса возможность чисто логического понимания его сущности.

**Сложности исследования сознания.** Серьезнейшей проблемой является *нахождение объективных методов его изучения*. Какие бы совершенные приборы и строгие методики ни использовались, никогда не удастся устранить факта имманентной включенности особенностей внутреннего мира ученого в содержание получаемого им о сознании знания. Это касается и его эмоционально-психических состояний, и черт его личной биографии, и его базовых ценностно-интеллектуальных предпочтений, и, наконец, специфики его национально-культурного окружения.

В свое время эти моменты были тонко подмечены О. Шпенглером, заявившим, что «картина души есть всегда лишь картина какой-то вполне определенной души», а претензии западной рационалистиче-

[1] *Паскаль Б.* Мысли. М., 1994. С. 64.

ской психологии на абсолютную объективность не более чем европоцентристская иллюзия, ибо «если кому-либо кажется, что он познает душевный склад чужих культур... то он приписывает этому последнему собственную картину»[1]. Мало того, объективность и рациональность исследований сознания ставятся под вопрос и самим объектом изучения, особенно если это касается экспериментальных исследований сознания живого человека и включает его интроспективные самоотчеты. В психологии хорошо известно, насколько отличается мир наших подлинных психических переживаний от того, что мы о нем сами думаем. Выдающийся нейрофизиолог У.Р. Эшби даже открыто заявил, что наука о сознании и мозге должна в принципе отказаться от любых апелляций к данным живого сознания, ибо еще никто не изобрел способа их объективной трансляции и проверки[2].

Наконец, *надежность рациональных средств изучения сознания ставится под вопрос природой языковых средств его описания.* Здесь мы ограничимся лишь методологическими аспектами проблемы взаимоотношений сознания и языка, учитывая богатейшую традицию ее осмысления. Обстоятельный анализ основных стратегий ее решения в философских исканиях XX в. можно найти в монографии А.Н. Портнова[3]. Четкую формулировку проблемы адекватности языка реальности сознания поставил еще С. Аскольдов в своем интересном исследовании сознания, отметив, что «она заключается в отсутствии подходящих образов, понятий и даже слов для характеристики и выяснения природы сознания»[4]. Впоследствии мысль о том, что наше сознание континуально, а язык дискретен и потому неадекватен для описания непрерывного потока переживаний, неоднократно высказывал и обосновывал в своих работах выдающийся отечественный математик и лингвист В.В. Налимов[5].

Общая же причина несоответствия языков (естественных и искусственных) живой стихии человеческого сознания коренится, по-видимому, в том, что они своей семантикой и синтаксисом адаптированы к дескрипции конкретных предметностей сознания (в первую очередь предметов и процессов внешнего мира), но обнаруживают свою непригодность для внешнего и отстраненного описания той це-

---

[1] *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993. Т. 1. С. 482—483.

[2] *Эшби У.Р.* Конструкция мозга. М., 1962. С. 33—34.

[3] См.: *Портнов А.Н.* Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX—XX вв. Иваново, 1994.

[4] *Аскольдов С.* (С.А. Алексеев). Сознание как целое. М., 1918. С. 2.

[5] См.: *Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. М., 1979.

лостной системы, органической частью внутреннего бытия которой сами же и являются. Данную ситуацию можно символически сравнить со знаменитой попыткой барона Мюнхгаузена вытащить самого себя за волосы из болота. Отсюда следуют или неизбежная метафоричность описаний явлений сознания на естественном языке, или явная ограниченность использования искусственных языков, страдающих грубостью и схематизмом в силу их привязанности ко вполне определенным концептуальным моделям сознания и избранным методологиям его изучения.

*Философские парадоксы и научно-методологические трудности рационального освоения сознания соблазняют избрать альтернативную стратегию его исследований.* Если в принципе нельзя извне взглянуть на сознание как на целостный предмет (или рассмотреть его как вещь среди других вещей, по другой терминологии) и нет необходимых логических средств для его определения-осмысления, то, может быть, целесообразнее поглубже погрузиться в эту уникальную «предметность», дабы ее изнутри созерцать, переживать и посильно описывать? Отсюда вытекают многочисленные медитативно-дескриптивные и мистические программы непосредственного погружения в поток сознания, получившие наибольшее развитие на Востоке. Однако и им, в свою очередь, присущи две принципиальные трудности. Во-первых, неустранимая личная окрашенность медитативного знания-опыта, зависящая от культурно-национального контекста, религиозно-конфессиональной принадлежности адепта, вех его собственной биографии и т.д. Во-вторых, невозможность интерсубъективной и общезначимой передачи полученных знаний чужому сознанию, особенно принадлежащему иной культурной традиции. В случае же использования естественного языка и средств экспериментальной научной проверки подобных результатов немедленно реанимируются все те трудности, на которые указывалось выше.

Все это отражает реальную противоречивость (даже антиномичность), свойственную сознанию человека. Укажем лишь на некоторые из этих антиномий.

## § 2. Основные антиномии сознания

В отечественной литературе на принципиальную двойственность сознания (сущность—существование; внешнее—внутреннее; индивидуальное—надиндивидуальное) указывает в своей содержательной мо-

нографии А.Н. Лой[1], но внутренняя связь этой онтологической двойственности сознания с методологией его изучения точнее всех была схвачена Ф.Т. Михайловым: «Проблемы, с которыми сталкивается исследователь сознания, определяются прежде всего реальными противоречиями самого предмета исследования»[2]. Добавим к сказанному Ф.Т. Михайловым, что подобные «предметные» противоречия, имеющие предельно острую, антиномическую форму, с необходимостью отражаются в противоположных философских концепциях сознания, получая в них свое четкое осмысление и одновременно подтверждение своего объективного, а не субъективно-примысленного статуса.

Так, мое сознание есть нечто глубоко *имманентное*; это — «мое сознание», «мое интимное бытие», хранящее сокровенную тайну моей индивидуальности. Никто другой в мире, никакое чужое сознание (кроме разве что всеведущего Бога, если я религиозный человек) не может непосредственно проникнуть во внутреннюю жизнь моего «Я». Вместе с тем чужие сознания также уникальны, самоценны и автономны. Каждое из них — в себе самой непроницаемая и неповторимая монада, лишь актом своей свободной воли, изнутри себя открывающаяся другой монаде и, соответственно, внутри себя обнаруживающая это чужое, никогда до конца не прозрачное бытие. «"Не-Я" в чистом виде, — пишет испанский мыслитель Х. Ортега-и-Гасет, — это не мир, а именно другой Человек, его внеположное моему "Я", ego, и никак не связанный с моим мир. Мир другого недостижим и, в сущности, недоступен мне. Непосредственно войти в этот мир мне не дано, поскольку я не в состоянии открыть для себя "Я" другого. Я могу лишь о нем догадываться, поскольку оно обнаружено в моем собственном, исходном мире»[3].

Но мое сознание есть одновременно и нечто *трансцендентное*, сверхличное, ибо лишь через него мне дано почувствовать и осознать присутствие других вещей и внутреннюю жизнь сознаний, отличных от моей собственной. Более того, лишь благодаря сознанию я способен преодолевать свои телесные границы и предрассудки самости, ощущать свою глубинную сущностную связь с другими людьми и сопричастность со всем миром; и бывают такие редкие мгновения экзистенциального переживания единства со всем сущим, когда человек ощущает себя частицей вселенского сознания, проявлением единой Мировой Души.

---

[1] См.: *Лой А.Н.* Сознание как предмет теории познания. Киев, 1988.
[2] *Михайлов Ф.Т.* Общественное сознание и самосознание индивида. М., 1990. С. 7.
[3] *Ортега-и-Гасет Х.* Избранные труды. М., 1997. С. 566.

Взгляд на душевную жизнь человека как на часть Мировой Души развивался уже Платоном и неоплатониками. В рамках христианской традиции человек признается образом и подобием Божиим, а его индивидуальное сознание рассматривается в некоторых религиозно-философских моделях как укорененное в бесконечном трансцендентном божественном сознании, на что мы уже указывали в связи с понятием абсолютного субъекта познания. Подытоживая краткий анализ оппозиции «трансцендентное—имманентное», можно утверждать, что сознание и автономизирует меня от мира, и связывает меня с ним; в сознании я могу быть самим собой и в то же время отождествляться с тем, что есть «не-Я». У меня столько же оснований считать себя частью вселенского или общественного сознания, сколь и настаивать на уникальности своего духовного мира, т.е. я могу занять равно обоснованные позиции персонализма и имперсонализма.

Перейдем к рассмотрению другой антиномии. Мое сознание есть нечто *субъективно-временящееся*, существующее в виде необратимого и невоспроизводимого потока образов, ассоциаций и воспоминаний, которые я никому, никогда и никак не смогу передать абсолютно адекватно, точно так же, как не могу питать надежду на аутентичное вхождение в чужой субъективно временящийся поток. Данный взгляд на сознание как на непрерывно-обновляющееся бытие, по сути находящееся в перманентном процессе становления, в косвенной форме присутствует уже в античной традиции — у Гераклита и особенно у его ученика Кратила; в новейшей европейской философии — у А. Бергсона[1], у У. Джемса (см. его понимание сознания как потока «волн» или «полей», которые неизвестно откуда и как возникают в нашей голове)[2], в современной отечественной философии — у М.К. Мамардашвили[3].

Однако при всей значимости внутреннего времени для моего «Я»[4], в его бытии присутствуют и *объективно-сверхвременные* идеи, ценности и образы-архетипы, как бы парящие над стихией моих темпоральных переживаний и, безусловно, существующие в качестве таковых в чужом сознании. Благодаря им я не только нечто субъективно осознаю, но и объективно со-знаю и переживаю одинаково с другими «Я». Отметим, что если антиномия «трансцендентное—имманентное» характеризует прежде всего форму переживаний сознания (личны они

[1] *Бергсон А.* Собр. соч. Т. 1. СПб., 1913. С. 11—12.

[2] *Джемс У.* Психология в беседах с учителями. М., 1902. С. 11.

[3] *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996. С. 255.

[4] Мы уже писали об этом в онтологическом разделе учебника.

или сверхличны), то анализируемая здесь пара категорий выявляет диалектику содержания наших переживаний.

Природа объективно-сверхвременных содержаний сознания впервые была систематически продумана Платоном и помещена им, как известно, в особый сверхчувственный мир идей. В последующей традиции признание объективно-общезначимого знания совсем не обязательно было связано с приданием ему особого онтологического статуса, независимого от индивидуального человеческого сознания. Подобный подход представлен в послегегелевском периоде развития германской философии, начиная с К. Маркса и неокантианцев и кончая онтологией Н. Гартмана и феноменологией. Здесь везде признается сверхличная объективность в содержании индивидуального сознания (логических структур, научных идей и духовных ценностей), но при этом категорически отрицается самостоятельное бытие последних. В таком мире объективного духа, по Н. Гартману, «нет сознания... нет наследственности; его продолжение безличностно, он передает себя таким образом, что индивиды врастают в него, его перенимают и передают»[1]. Не вдаваясь в анализ правомерности или неправомерности данной конкретной интерпретации природы объективных содержаний сознания, отметим, что следует признать общую обоснованность как сверхвременно-объективистских, так и экзистенциально-темпоральных философских моделей сознания.

Другая антиномия сознания особенно зримо проявилась в философских исканиях XX в.: *сознаваемое (сознательное) — неосознаваемое*. Приоритет в идентификации сознания прежде всего с осознанностью своих переживаний и с процессами мышления принадлежит, без сомнения, Р. Декарту. Впоследствии отождествление сознания не с мышлением вообще, а именно с логическим мышлением как квинтэссенцией сознательности, предельно рельефно выявилось в панлогизме Гегеля. Сознание оказывается у него тождественным логико-рефлексивной деятельности, причем логическая мысль способна снять все неосознаваемые (нерефлексивные) ипостаси жизни сознания в качестве своих несовершенных (превращенных) форм. «Мышление, — пишет в этой связи Гегель, — составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного. Во всяком человеческом созерцании имеется мышление. Мышление есть также всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях и вообще в каждой духовной деятельности, во всяком хотении, желании и т.д. Все

[1] *Гартман Н.* Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 323.

они представляют собой дальнейшие спецификации мышления»[1]. В утверждении основополагающей роли логического мышления есть глубочайший смысл, и любые — типа постмодернистских — попытки избавиться от его «шор», «огрублений», «предрассудков», «репрессивности», осуществленные в форме хоть сколь-нибудь связного текста, претендующего на доказательность и интерсубъективность, всегда будут лишь объектом критики. Другое дело, что явно не всё в нашем сознании логично и прозрачно для сугубо рациональной рефлексии.

Как мы уже отмечали выше, при анализе феноменов явного и неявного знания, в человеческом сознании присутствуют такие воспоминания, телесно-эмоциональные импульсы и желания, которые не только не осознаются в данный момент времени, но и вообще не могут быть нами самостоятельно осознаны без помощи другого сознания. В западной философии идея бессознательного была впервые в явной форме высказана Г.В. Лейбницем, затем положена в основу метафизических систем А. Шопенгауэра и Э. Гартмана, а детально философски-психологически эксплицирована во фрейдистской традиции. Знаменательно, что если в ранних работах основоположника психоанализа бессознательное трактовалось лишь как вытесненные содержания сознания, то в последующей эволюции взглядов З. Фрейда и его учеников бессознательное приобретало все большее значение по сравнению с сознательными компонентами психики. Но если Фрейд всегда, в сущности, пытался остаться рационалистом и противопоставлял осознаваемые интеллектуальные компоненты сознания деструктивным бессознательным влечениям (см. его гимн науке и интеллекту в поздней работе «Будущее одной иллюзии»[2]), то его ученик К.Г. Юнг прямо заявлял, что «сознание является фило- и онтогенетически вторичным феноменом»[3] и именно в архетипах коллективного бессознательного коренится и устойчивое «ядро» личности, и все многообразие ее творческих сознательных идей. Правда, в поздней своей работе «Синхронизм: акаузальный принцип связи» швейцарский психолог развил несколько иную теорию архетипов, существенно отличающуюся от его ранних биологизаторских интерпретаций. Теперь из бессознательного коррелята инстинктов они превратились скорее в сверхсознательную компоненту психики, близкую к миру идей Платона. Идея о том, что неосознаваемое не сводится только к бессознательному уровню, лежащему «ниже» нашего сознательного «Я», а включает в себя сверхсозна-

---

[1] *Гегель.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 122.

[2] См.: *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Вопросы философии. 1988. № 8.

[3] *Jung C.G.* Memories, Dreams, Reflections. Glasgow, 1967. P. 381.

тельное содержание, как бы наше «Я» превосходящее, представляется нам весьма глубокой, и мы к ней еще вернемся. В целом же сознание можно с равными основаниями исследовать и как неосознаваемую, и как сознательную деятельность, о чем свидетельствуют и поныне успешно развивающееся психоаналитическое движение, и те традиции, в которых существование бессознательного подвергается обстоятельной критике. Здесь достаточно вспомнить и экзистенциалистскую (например, Сартра) критику Фрейда, и структуралистские попытки, прежде всего Леви-Строса, дать совершенно рационально-логическую интерпретацию бессознательного, т.е. свести его к неявным логическим структурам языка или даже к физическим структурам[1].

Перейдем к следующей паре антиномических характеристик сознания. Так, наше сознание *свободно*, и мы в творческих актах когнитивной деятельности обладаем даром *субъектного конструирования* предметностей любого рода, начиная от фантастических образов и кончая идеализированными абстрактными объектами теории. На конструктивный характер человеческой субъективности и возможность ее априорного самопознания первым обратил систематическое внимание И. Кант, о чем мы уже упоминали выше. Но вместе с тем наше сознание и *несвободно*, оно *детерминировано извне*, испытывая воздействия со стороны внешних вещей и процессов. Фактически мы столь же отражаем мир, на чем настаивают сторонники реалистических теорий познания, сколь и конституируем его образ в интенционально-смысловых актах сознания, о чем говорят последователи заложенной кенигсбергским мыслителем трансценденталистской традиции философствования.

Наконец, можно упомянуть и о таких парах предельно противоположных ипостасей бытия сознания, как *социальное — личностно-экзистенциальное*; *материальное — идеальное*. На последней, фундаментальной паре категорий мы еще специально остановимся ниже, а пока сделаем некоторые общие выводы из анализа основных онтологических антиномий сознания.

## § 3. Определение сознания

На первый взгляд может показаться, что вскрытые выше антиномии лишь усугубили впечатление о методологической ограниченности и неадекватности любых подходов к изучению сознания, а все бывшие

[1] См., например, его программные работы: *Леви-Строс К.* Миф, ритуал, генетика // Природа. 1978. № 1; *Levi-Strauss K.* Myth and Meaning. L., 1978. P. 53.

и будущие попытки его рассмотрения вряд ли будут способны органично осмыслить и примирить все противоположные ипостаси его существования. Возникает даже соблазн заявить, возвращаясь к нашему первичному пониманию сознания, что оно представляет собой такой род бытия, посредством которого познаются и преобразуются все иные виды бытия (природное, культурно-социальное, телесно-физиологическое и т.д.), но которое само принципиально непознаваемо в своей целостности. Образно говоря, то, что ближе всего к нам по бытию, то дальше всего от нас по степени познаваемости.

Однако внимательный взгляд на неустранимые антиномии сознания позволяет все-таки воздержаться от столь пессимистического вывода. В выделенных выше оппозициях присутствует и глубоко конструктивный элемент.

Во-первых, эти антиномии объективны и характерны именно для сознания, т.е. мы теперь имеем дело не с каким-то абстрактным и неопределенным бытием вообще, относительно которого только и можно было сказать, что оно есть ближайшее и первичное для нас, а с реальностью, обладающей вполне определенными, хотя и бинарно-антиномическими, атрибутами.

Во-вторых, взаимодействие подобных противоположных атрибутивных процессов (хотя бы имманентного и трансцендентного, отражательного и конструктивного) в жизнедеятельности сознания является *источником его развития как динамической реальности*, причем, по-видимому, можно говорить об устойчивых — вневременных и сверхличных — закономерностях такого развития, несмотря ни на свободу конкретных носителей сознания, ни на бесконечный универсум его возможных вариаций в зависимости от культурно-исторического, национального и других контекстов.

В-третьих, наличие противоположностей в сознании — это не только движущий фактор его развития, но и условие и *критерий отличия полноценно функционирующей реальности сознания от реальности иллюзорной*, в которой пребывает сознание психически больного субъекта — наркомана или личности, впавшей в состояние аффекта. Взаимодействие полярных ипостасей бытия сознания уберегает человека как от иллюзорного ухода в глубины имманентной субъективности, так и от угрозы абсолютного трансцендирования с потерей представлений о собственном «Я». Через базовые антиномии уравновешивается естественная погруженность сознания в спонтанно-темпоральный поток переживаний со столь же естественным сверхвременным памятованием о прошлом, творческими озарениями и надперсональным функционированием категориально-синтетических структур мышления.

Индивид, который все логически сознает (т.е. держит в фокусе своего сознания), рискует утратить навыки «творческого забвения» (именно этому труднее всего научить компьютер!) или превратиться в невротика, зацикленного на какой-нибудь идее. Но вместе с тем и человек, живущий лишь бессознательными телесно-эмоциональными импульсами или ожиданиями сверхсознательных откровений, ведет не менее иллюзорное существование, изолирующее его и от мира, и от самого себя. Примеры погружения сознания человека в иллюзорную реальность можно было бы и преумножить, но их общая метафизическая причина коренится в гипертрофировании одной из противоположных сторон за счет другой в вышеотмеченных антиномиях «здорового сознания».

Пока эти антиномические связи в сознании сохраняются и определяют своим «силовым напряжением» его общую динамику и функционирование, до той поры личность успешно живет и действует в окружающем мире, находится в гармонии с собой и окружающими людьми. Правда, эти базовые антиномии на то и являются антиномиями, а не мирным единством взаимодополнительных противоположностей, что их синтез — дело совсем нелегкое ни в жизни, ни в мысли. На оселке этих предельных оппозиций проверяется и закаляется внутренний мир личности и обретаются положительные психологические качества. По-видимому, полностью снять фундаментальные антиномии сознания невозможно — для этого надо быть или полным идиотом, или Божественным Абсолютом, а посему в рациональном плане речь может идти лишь о посильном разумном познании движущих противоречий сознания и их действенно-живом опосредствовании, гармонизации по мере восходящего развития личности.

Учитывая вышеизложенное, можно дать следующее предварительное определение сознания: *сознание есть динамическая и противоречивая реальность, посредством которой познаются и преобразуются все иные виды реальности (природная, социальная, культурно-символическая и др.), включая ее саму.*

Такое понимание остается, однако, еще крайне абстрактным и проблематичным. Непонятно, о какой конкретно реальности идет речь и можно ли вскрыть в этой парадоксальной и неуловимой реальности сознания хотя бы какие-нибудь устойчивые структуры. Зачастую, для того чтобы разобраться в природе какого-либо объекта, бывает полезно обратиться к этимологии слова, которым этот объект поименован. Дело в том, что язык оказывается подчас мудрее нас, его суетных носителей.

Во-первых, следует обратить внимание на приставку «со» в слове «сознание». В ней явственно зафиксировано что-то превосходящее

наше эго и органично отсылающее к некому «мы», к общности, трансцендентной нашей имманентной и замкнутой самости. Однако «со» подразумевает не только «горизонтальную» общность и связанность с тем, что нам подобно, т.е. с другими «Я» в рамках социального «мы»; но также связь с тем, что может быть и «выше», и «ниже» нас. Имеется в виду органическая связь с природным миром и его многообразными формами, а также связь с высшими духовными началами, а возможно, и деятельными «Я», которые могут превосходить нас по уровню своей организации. Низшее заслуживает сострадания и помощи, поскольку мы находимся или должны находиться с ним в покровительственном со-общении; «высшее», наоборот, вызывает благоговение, поскольку дарует нечто, позволяющее нам лично совершенствоваться и восходить. Ницше совершенно верно обронил: «Обыкновенно принимают само сознание за общий сенсоризм и высшую инстанцию; тогда как оно есть лишь средство взаимного общения, оно развилось из сообщения и в интересах сообщения»[1]. Наконец, есть еще один, направленный вглубь, аспект этого краеугольного «со» — сопричастность собственному внутреннему миру, который не менее таинственен и непонятен, чем предстоящее нашему внешнему восприятию мировое сущее. Словом, в этом русском «со» содержится мотив *принципиальной открытости* человека всему, что только есть в окружающем бытии, в том числе и неизведанным глубинам собственного существа.

Во-вторых, подобное «со» как направленность на связь и общение с собой и миром всегда реализуется только в знании и через знание. Мы совершенно согласны с чеканной формулой К. Маркса: «Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это — знание»[2]. Ясно, что подобное утверждение выглядит сегодня довольно спорным[3], учитывая критику отождествления сознания и знания не только в философии, но и в психологии XX в. Однако, если знание рассматривать в предельно широком контексте, как включающее в себя не только явное, но и неявное, не только логико-рефлексивное, но также ценностное, практически-волевое и эмоциональное знание, тогда оппозиция сознания и знания лишается всякого смысла. Сознание всегда существует лишь в стихии многообразного знания и

---

[1] *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1994. С. 242.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956. С. 633.

[3] В рамках советской марксистской психологии тезис о неправомерности сведения сознания к знанию в отчетливой форме первым высказал В.Н. Мясищев (Сознание как единство отражения действительности и отношений к ней человека // Проблемы сознания. М., 1966).

лишь посредством него реализует свои многообразные функции. Так, например, эмоции являются знанием о глубинах собственной души и ее возможностях, а также о том, к каким внутренним состояниям следует стремиться, а каких избегать. Даже совершенно, казалось бы, смутные и безотчетные душевные состояния (тревога, волнение, эмоциональный подъем) все равно являются знанием, пусть фоновым и латентным, но тем не менее необходимым для существования и фиксации форм явного знания. Известно, что многие ученые и поэты всегда интуитивно знают, при каких душевных переживаниях у них рождаются лучшие идеи и самые вдохновенные строки и, соответственно, внимательны к подобным состояниям. Если мы рассмотрим практически-волевые акты, то и они подразумевают стремление к чему-то и преобразование чего-то, что существует в виде знания. Другое дело, что знания вышеприведенного типа могут не обладать свойством истинности и не быть прозрачными для рациональной рефлексии. Попробуй «схвати» в рефлексивном акте сознания мгновенную эмоцию или беглое воспоминание, но не будь их, возможно, никогда не смогли бы возникнуть и вполне рациональные научные открытия и художественные озарения.

Наконец, в философии, начиная с Сократа, весьма эвристичным и глубоким является парадоксальное словосочетание «знание о незнании», точно фиксирующее динамичность и многомерность существования сознания личности в стихии знания. Можно привести и дополнительные этимологические аргументы, подтверждающие неразрывность сознания и знания. Корень «знать» присутствует в ключевых русских словах, описывающих не только познавательный процесс (узнавать—осознавать—распознавать—обознаться—дознание—знак—значение—признак), но также важнейшие модусы социально-экзистенциального существования (знатный—зазнайка—признание—знамя—тризна—знахарь и т.д.).

Кроме того, в русской культуре и философии сознание всегда сопрягается с жизнью: жить — значит так или иначе, явно или неявно со-знать; а обладать сознанием — значит универсально общаться и жить. Еще В.С. Соловьев писал в «Оправдании добра», что «по естественному значению слова сознание вообще есть определенное и правильное ... взаимоотношение внутренней психической жизни данного существа с его внешнею средою»[1]. Буквально ту же самую мысль о принципиальной связи сознания и жизненного общения можно найти у П.А. Флоренского и С.Н. Трубецкого. Еще раньше на связь жиз-

[1] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 269.

ни и сознания, вплоть до их слияния в одном слове — «живознание», указывали Г.С. Сковорода и И.В. Киреевский. Но в наиболее афористической форме эту идею, правда со ссылкой на Плотина, высказал С.Л. Франк: «Сама жизнь есть знание»[1].

В принципе, тенденция к отождествлению сознания и жизни свойственна не только русской и восточной философии, но и западной. Но за немногими исключениями (П. Тейяр де Шарден, М. Шелер, А.Н. Уайтхед) жизнь понимается там как преимущественно жизнь индивидуального сознания, как человеческий «жизненный мир». Этот «жизненный мир» может трактоваться как текучий поток жизненных переживаний, где «на основе переживания и понимания самого себя, в их постоянном взаимодействии друг с другом формируется понимание проявлений другой жизни и других людей»[2]. «Жизненный мир» может также пониматься как первичный человеческий «образ мира», пронизанный первичными ценностными предпочтениями, базовыми языковыми фигурами дискурса и другими неявными установками. Как писал поздний Э. Гуссерль, «под... установкой... понимается привычно устойчивый стиль волевой жизни с заданностью устремлений, интересов, конечных целей и усилий творчества, общий стиль которого тем самым также предопределен»[3]. Подобные — субъективно-переживающие и конструктивно-антропоцентристские — ракурсы рассмотрения связи между жизнью и сознанием вполне правомерны. Можно даже дать следующее образное определение сознания индивида: *сознание есть поле «жизненного мира», на котором разыгрывается драма становления нашего индивидуального «Я»*.

Однако отечественная мысль, обращаясь к проблеме сознания, всегда утверждала нечто принципиально большее и значимое. Будучи, по меткому замечанию А.Ф. Лосева[4], чуждой всякому субъективизму и безоговорочно онтологичной, русская философия в лице своих наиболее прозорливых представителей подчеркивала изначальное антропокосмическое единство сознания и жизни. Актами своего духа мы конституируем не только «образ мира» (личный и всечеловеческий) и не только «свою жизнь», а сам мир и мировую жизнь! Наша со-знающая связь с предметностью любого рода, в том

[1] *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 592.

[2] *Дильтей В.* Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 141.

[3] *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия / Вопросы философии. 1986. № 3. С. 106.

[4] См.: *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 509.

числе и природной, «со» — не только сугубо идеальна, но и материальна, специфически физична в подлинном смысле этого слова. Наши мысли, образы и переживания — объективная вселенская сила, поскольку мы сами — краеугольная идеально-материальная сила мирового целого.

На этих онтологических аспектах бытия сознания мы еще остановимся ниже, при анализе проблемы идеального, а пока целесообразно углубиться в гносеологическую структуру индивидуального сознания, связанного многомерным общением («со») «горизонтального», «вертикального» и «глубинного» характера с миром, с другими «Я» и с самим собой.

Иными словами нас будет интересовать не онтологический вопрос «что есть сознание?» по самому своему существу; а гносеологическая проблема «что есть сознание?» с точки *устойчивых структур существования индивидуального «жизненного мира»*. Подобная проблема предполагает построение модели сознания *как системы познавательных способностей сознания и соответствующих им видов знания*. Такая модель должна, по нашему мнению, удовлетворять ряду требований:

• отражать вскрытую ранее антиномическую противоречивость бытия сознания, т.е. фиксировать структурное единство разнообразных, в том числе и противоположных, состояний сознания и видов знания;

• прояснять не только структуру, но и динамику сознания;

• опираться не только на логические, но и на наглядно-метафорические средства понимания, учитывая парадоксальную предметность сознания и наличие в нем внедискурсивных компонентов.

При построении подобной структурной модели мы абстрагируемся от целого ряда проблем, достаточно хорошо исследованных и изложенных в современной литературе по сознанию (в том числе и учебной): во-первых, от проблем становления сознания в онто- и филогенетическом планах[1] и, во-вторых, от влияния социокультурных условий на жизнедеятельность сознания, в значительной мере определяющих потребности и характер личности. К рассмотрению же структуры сознания (или «жизненного мира») личности мы теперь и переходим.

---

[1] Подобный материал читатель может найти в упоминавшейся монографии: *Иванов А.В.* Сознание и мышление. М., 1994.

### Вопросы и задания

1. В чем заключаются методологические трудности изучения сознания?
2. Охарактеризуйте основные антиномии сознания.
3. Проведите гносеологический анализ декартовского утверждения «Я мыслю — значит существую».
4. Дайте развернутое определение сознания.

### Литература

*Лой А.Н.* Сознание как предмет теории познания. Киев., 1988.
*Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996.
*Михайлов Ф.Т.* Общественное сознание и самосознание индивида. М., 1990.
*Налимов В.В.* Спонтанность сознания. М., 1989.
*Портнов А.Н.* Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX — XX вв. Иваново, 1994.
*Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Вопросы философии. 1988. № 8.
*Эшби У.Р.* Конструкция мозга. М., 1962.

# Глава 6. Структура сознания

## § 1. Основные сферы сознания

Модель сознания, предлагаемая вниманию читателя, будет строиться через последовательное выделение и анализ его существенных частей и компонентов. Для облегчения подобной задачи весьма полезным оказывается обращение к наглядным схемам, служащим как бы исходным образно-символическим «каркасом» развертывания такого рода теоретических построений. При этом мы не собираемся изрекать о сознании нечто принципиально новое. Большинство фактов, которыми мы будем оперировать, достаточно хорошо известны в философской, религиозно-мистической и научной литературе. Наша цель состоит в ином: по возможности свести воедино и логически упорядочить такие эмпирические данные о функционировании сознания человека, которые до сих пор представлялись несовместимыми в рамках единого гносеологического подхода. Особенно важным представляется учет фактов внерационального опыта, устойчиво воспроизводящегося в течение многих веков

в различных культурных традициях. Здесь важно лишь сохранить принципы рационального анализа, задаваясь вопросами, насколько религиозный и мистический виды опыта вообще возможны и можно ли их гармонично согласовать с рациональной деятельностью сознания, если исходить не из личных верований, а из признания многомерности и целостности «жизненного мира» человека.

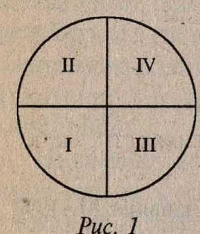


*Рис. 1*

Прежде всего представим себе сознание личности в широком смысле (или «поле» ее «жизненного мира») в виде круга[1], куда вписан крест, делящий его на четыре сектора. Обозначим каждый из секторов римскими цифрами от I до IV и попробуем поставить им в соответствие изученные в науке определенные сферы деятельности нашего сознания (см. рис. 1).

Важно при этом иметь в виду, что никакого буквального изоморфизма между той моделью сознания, которую мы будем разворачивать ниже, и между реальным человеческим сознанием (учитывая к тому же его сугубую индивидуальность) нет и быть не может, поскольку любая схема неизбежно беднее своего «живого» первообраза. Мы, естественно, не настаиваем и на исключительности предлагаемой модели. Учитывая антиномичность бытия сознания, закономерным представляется факт плюралистичности теоретических построений, касающихся его структуры. И наконец, последнее вводное замечание. Любое разделение сфер, уровней и способностей сознания всегда носит глубоко относительный характер, ибо в его реальном целостном функционировании жестко различить их не представляется возможным. В свое время С. Аскольдов остроумно уподобил сознание комнате, где все стены зеркальны и взаимно рефлектируют друг друга[2]. Правда, и абсолютизировать так называемую «недизъюнктивность» (нерасчлененность) сознания не следует, ибо подобная позиция всегда внутренне противоречива.

После этих оговорок перейдем к общей характеристике основных сфер сознания и начнем ее с сектора I. Это та сфера, которая может быть названа сферой *телесно-перцептивных* способностей и получаемых на их основе знаний. К телесно-перцептивным способностям относятся ощущения (внешние и внутренние), восприятия и конкретные представления, с помощью которых человек получает первичную

[1] В принципе, наша модель сознания может быть легко представлена не в двухмерной, а в трехмерной форме, т.е. не в виде круга, а в виде сферы. Мы выбираем «плоскостную» модель исключительно ради простоты и наглядности изложения материала.

[2] *Аскольдов С.* (С.А. Алексеев). Сознание как целое. М., 1918. С. 22.

информацию о своем внешнем окружении, о процессах, происходящих в его собственном теле, и о его взаимоотношениях с другими телами. Посредством такого рода знания обеспечивается удовлетворение базисных телесно-витальных потребностей индивида и его внешнепредметная деятельность. Главной целью и регулятивом бытия этой сферы сознания является полезность и адаптивная *целесообразность* поведения человеческого тела в окружающем мире.

С сектором II можно соотнести *логико-понятийные* компоненты сознания. Образно эта сфера может быть названа сферой Логоса. В ней коренятся способности человека к обобщенному и систематическому постижению внутренних свойств и связей реальности, включая человека как объект, рядоположенный другим объектам. С помощью мышления, по меткому замечанию американского психолога Дж. Брунера, человек выходит за пределы непосредственно чувственно данного, опираясь на мощь логических категорий и понятий различного уровня, опосредованных знаковыми структурами[1]. Данную сферу сознания можно назвать царством «рациональных образов», четких аналитико-синтетических мыслительных операций и строгих логических доказательств. Главной целью и регулятивом логико-понятийного компонента сознания является *истина* как объективное соответствие наших понятийных конструктов познаваемой предметности любой природы[2].

Сектора I и II образуют как бы «внешнепредметную» составляющую сознания, где субъективно-личностные и ценностные компоненты нашего внутреннего мира носят снятый характер. Если использовать термин «жизненный мир», то можно сказать, что сквозь призму этих сфер нам дан жизненный *мир*, т.е. мир скорее в его предметно-телесных формах и связях, нежели в стихии жизненных переживаний и проявлений. Неслучайно критика гегелевского панлогизма исторически начиналась с позиций «философии жизни». С этой «левой половинкой» нашего сознания связан хорошо известный феномен проекции (опредмечивания) результатов деятельности телесно-перцептивной и логико-понятийной составляющих сознания вовне, на внешний мир. Отсюда и проистекают наивно сенсуалистическая (внешний мир сам по себе тождественен миру, данному мне в чувствах) и наивно-рационалистическая (рассудочно-рациональный «образ мира» тождественен его внутренней сущности)

---

[1] *Брунер Дж.* Психология познания. М., 1977. С. 211—212.

[2] Проблематичность подобного «классического» взгляда на истину мы еще рассмотрим ниже. Здесь же излагается традиционный взгляд на сущность истины, как ее понимает большинство ученых.

разновидности общей наивно-реалистической познавательной установки. Будучи целесообразными в определенных областях человеческого опыта, они обнаруживают свою явную ограниченность и ошибочность в общегносеологическом плане. Обратимся теперь к анализу «правой половинки» сознания.

Начнем с сектора III. Его можно связать с *эмоционально-аффективным* компонентом сознания. Он лишен непосредственной связи с внешним предметным миром. Это скорее сфера глубоко субъективных состояний, переживаний и предчувствий, а также эмоционально-жизненного отношения к другим человеческим «Я» и ситуациям, с которыми сталкивался, сталкивается или может столкнуться человек. В психологии эмоций выделяют различные элементы, относящиеся к этой сфере душевной жизни, но чаще всего указывают на бессознательно-аффективные состояния или «органические чувствования» (стрессовые состояния в виде ужаса и восторга, предчувствия, смутные переживания, галлюцинации); эмоции (гнев, страх, радость); чувства, носящие социальный характер и отличающиеся большей осознанностью (любовь, ненависть, симпатия, антипатия); а также настроения (тревога, усталость, грусть, душевный подъем и т.д.). Еще Б. Спиноза отметил, что главным регулятивом и целью бытия этой сферы сознания является «принцип удовольствия» и, соответственно, избегание неудовольствия[1].

И наконец, сектор IV может быть соотнесен с *ценностным* компонентом единого «поля» нашего сознания. Его правомерно также назвать сферой Духа. Здесь укоренены высшие духовные стимулы и идеалы культурного творчества человека, а также способности к их воплощению и пониманию в виде фантазии, продуктивного воображения, интуиции различных видов. Целью и регулятивом бытия этой сферы сознания выступают красота, правда и справедливость, т.е. не истина как форма согласования мысли с предметной действительностью, а ценности как формы согласования действительности с нашими духовными смыслами и целями, носящими идеально-модельный характер. На определенную оппозицию истины и ценности указывал еще М. Шелер[2], в современной западной литературе, например, Э. Агацци[3], у нас — А.А. Ивин[4]. К соотношению истины и ценности мы еще не раз обратимся на последующих страницах нашего учебника.

---

[1] *Спиноза Б.* Этика. М.; Л., 1933. С. 91.

[2] *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994. С. 337.

[3] *Агацци Э.* Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 27.

[4] *Ивин А.А.* Ценности и понимание // Вопросы философии. 1987. № 8. С. 132.

Сектора III и IV образуют ценностно-эмоциональную составляющую сознания, где упор должен быть сделан на *жизненном мире*, в который погружена личность и где предметом познания выступают внутренние переживания своего «Я», других «Я», а также продукты их творческой самореализации. Предметно-телесные формы и связи мира, в свою очередь, оказываются здесь снятыми и подчиненными «правой половинке» сознания. При этом возможно как аффективное, так и культурно-смысловое искажение реального образа мира проекциями ценностно-эмоциональной жизни сознания. Так, еще Ж.П. Сартр не без тонкости отметил специфическую «магию эмоций», посредством которой строится иллюзорный мир и иллюзорно решаются проблемы, когда их реальное решение нам не подвластно. Типичный пример такого рода — это когда нам весь мир кажется безобразным из-за больного зуба или когда в злобе пинают камень, о который только что споткнулись[1]. Примером же ценностной аберрации «жизненного мира» может служить «витание» в мире художественных грез и фантазий без реального учета окружающей обстановки или без здравой оценки своих собственных дарований.

Предложенную нами, пока еще довольно абстрактную, схему сознания можно интерпретировать с точки зрения человеческих потребностей, удовлетворение которых нуждается в знании и, соответственно, в доставляющих это знание познавательных способностях. На такую возможность указывал в западной психологии А. Маслоу[2], а у нас — М.С. Каган[3]. В самом деле, телесно-перцептивная сфера сознания удовлетворяет потребность в нормальном функционировании собственного тела и во внешних впечатлениях; эмоционально-аффективная сфера — потребность в любви, душевной укрытости и эмоциональном общении; логико-понятийная сфера — в достоверном знании, обеспечивающем эффективную практическую и познавательную деятельность; ценностная — в общезначимых смыслах и идеалах гуманитарного бытия. «Правая половинка» сознания выражает потребность в собственно человеческом жизненном содержании, опосредованную предметным образом мира; а «левая половинка», в свою очередь, — потребность в адекватном «телесном» образе мира, опосредованном человеческим переживанием.

По-видимому, будет вполне правомерно соотнести нашу схему с фактом межполушарной асимметрии мозга, где «внешнепредметной»

---

[1] См.: *Сартр Ж.П.* Очерк теории эмоций // Психология эмоций: Тексты. М., 1984.

[2] См. о его концепции в работе: *Хьелл Л., Зиглер Д.* Теории личности. СПб., 1997. С. 479—527.

[3] *Каган М.С.* Философия культуры. СПб., 1996. С. 152.

составляющей сознания будет соответствовать деятельность левого, аналитико-дискурсивного полушария; а ценностно-эмоциональному компоненту сознания — интуитивно-интегративная «работа» правого полушария. Возможно также сопоставление двух «половинок» нашего сознания с древнекитайским учением о бинарных силах «инь» и «ян», управляющих жизнью Вселенной. Привлекая также идеи К.Г. Юнга, можно связать доминанту «левой, янской половинки» с экстравертивной установкой сознания; а доминирование «правой, иньской» — с преобладанием интровертивной психологической установки в существовании личности.

Телесно-перцептивная и эмоционально-аффективная сферы образуют «нижнюю половинку» поля нашего «жизненного мира», задавая повседневный чувственно-телесный образ реальности; а логико-понятийная и ценностная сферы образуют его «верхнюю половинку», формируя идеально-смысловую картину бытия, лежащую за пределами непосредственно переживаемого и воспринимаемого. Иными словами, «нижняя» и «верхняя» сферы сознания отвечают, соответственно, за чувственное и рациональное познание.

Более того, взаимоотношения четырех выделенных сфер сознания будут подчиняться четырем типам универсальных отношений, которые характеризуют взаимодействия элементов в любой системе (отношения тождества, корреляции, субординации и оппозиции). С этой точки зрения сектора II и IV (ценностно-гуманитарные и логико-понятийные компоненты), I и III (телесно-перцептивные и эмоционально-аффективные компоненты) будут находиться в отношениях коррелятивной взаимодополнительности. Сектора I и II, III и IV — в отношениях субординации, где более высокие сферы сознания (сектора II и IV) онто- и филогенетически возникают из генетически предшествующих им (I и III), но, раз возникнув, подчиняют себе деятельность нижестоящих уровней. И наконец, между сферами II и III, I и IV существуют отношения оппозиции. Так, духовно-смысловые (теургические) способности сознания противостоят телесно-перцептивным (теллургическим), а рационально-понятийные структуры противоположны субъективно-эмоциональным и спонтанно-аффективным движениям человеческой души. Если же обратиться к архаическим и раннефилософским представлениям об универсальных классифицирующих возможностях четырех первоэлементов Космоса (огонь, земля, вода, воздух), то телесно-перцептивной сфере сознания можно поставить в соответствие землю, логико-понятийной — огонь, эмоционально-аффективной — воду, а ценностной — воздух.

О всеобщности четырехчастного понимания мира во всех архаических традициях подробно писали М. Элиаде[1] и В.Н. Топоров[2]. По свидетельству же неоплатоника Порфирия, пифагорейцы владели тайным приемом «тетрактиды», «изящным и приложимым ко многим физическим вопросам»[3]. На эвристичность четверичного метода моделирования в связи с современной интерпретацией платоновского учения о первоэлементах Космоса указывал И.Д. Рожанский[4].

## § 2. Уровни сознания. Феномены бессознательного и сверхсознательного

Если пытаться углублять и конкретизировать предложенную схему, то возникает соблазн позаимствовать из архаических мифопоэтических моделей мира и другой важнейший классификационный принцип, а именно трехчленное вертикальное деление мира (небесный мир — земной мир — подземный мир). Тогда, памятуя о существовании в психологии и философии троичной вертикальной схемы сознания (бессознательное — осознаваемое — сверхсознательное), верхний сегмент «поля» нашего сознания (небо) может быть связан с уровнем сверхсознания; нижний сегмент (подземный мир) — с бессознательным; а то, что располагается между бессознательным и сверхсознательным уровнями, — это область сознательной души (или область осознаваемого), т.е. такие части «жизненного мира», которые контролируются нашим «Я» или потенциально могут быть им контролируемы за счет волевых усилий. Учитывая то общее понимание сознания, которое было дано в рамках предыдущей главы, отождествление сознания исключительно с осознаваемым представляется неверным, а выделение в «жизненном мире» бессознательного и сверхсознательного уровней, напротив, вполне правомерным.

Подобное трехчленное «вертикальное» деление сознания является широко распространенным в философских системах как на Западе, так и на Востоке. Неоплатоники, следуя традиции платоновского «Тимея», выделяли уровни ума, души и тела, определяющие как онтологическую развертку Космоса, так и развитие индивидуального созна-

1 См.: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.

2 *Топоров В.Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний// Труды по знаковым системам. Вып. 6. Тарту, 1973.

3 *Порфирий.* Жизнь Пифагора// Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 452.

4 *Рожанский И.Д.* Платон и современная наука// Платон и его эпоха. М., 1979.

22 – 7712

ния. В христианской богословской традиции также существуют указания на три уровня сознания: дух—душа—тело. Позднее Николай Кузанский писал о трех иерархически связанных сферах сознания: интеллектуальной (разумно-божественной), рациональной (рассудочно-душевной) и чувственной (неразумно-телесной). Гегелевская модель субъективного духа в первом разделе третьего тома «Энциклопедии философских наук» включает в себя три последовательно сменяющих друг друга уровня индивидуального сознания: природно-непосредственная душа—сознание—дух. З. Фрейд уже в XX в. вводит понятия об Оно (сфере эмоционально-аффективных побуждений личности, «кипящем котле инстинктов»), Я и Сверх-Я (области надличностных социальных регулятивов деятельности). В отечественной религиозно-философской традиции на троичную структуру сознания указывал Н.А. Бердяев в работе «О назначении человека»: греховно-бессознательное — сознательное — божественно-сверхсознательное. Таким образом, есть все историко-философские основания дополнить нашу исходную четырехчленную схему сфер сознания выделением трех его «вертикальных» уровней (рис. 2).

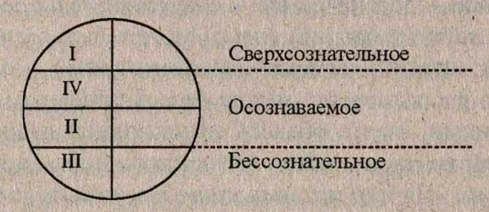



*Рис. 2*

Дадим хотя бы краткую качественную характеристику сверхсознательного и бессознательного уровней сознания. Их противоположность, по нашему мнению, связана со следующими основаниями.

Во-первых, это касается типа детерминации нашей сознательной жизни. Бессознательное оказывает на него в основном причинно-следственное воздействие со стороны врожденных инстинктов, вытесненных аффектов и комплексов, сформировавшихся автоматизмов поведения и т.д. Сверхсознательное подразумевает преимущественно целевую детерминацию, связанную с духовными императивами существования в виде творческих озарений и движущих идеалов деятельности. Бессознательное коренится в нашем прошлом опыте; сверхсознательное открывает горизонты будущего.

Во-вторых, в бессознательном таятся определенные угрозы нашему «Я» со стороны телесных вожделений, страстей и болезненных

воспоминаний, грозящих засосать нас в черную воронку безвременья и хаоса. Акты же сверхсознания всегда возвышают наше «Я», давая ему возможность пережить сверхвременную радость творчества.

В-третьих, повышение удельного веса бессознательной детерминации психики сопровождается сужением горизонта «жизненного мира». Бессознательное — всегда ниже уровня моего сегодняшнего сознательного «Я». Еще З. Фрейд и К.Г. Юнг, занимавшиеся изучением психологии толпы, заметили, что ее нравственность в целом всегда ниже уровня нравственности составляющих ее членов. Сверхсознание как целевой тип детерминации высшим всегда, напротив, расширяет творческие и ценностные горизонты нашего «жизненного мира». Оно — выше уровня нашего повседневного сознательного «Я»; и благодаря сверхсознательному опыту человек может контролировать и просветлять как витально-хтонические импульсы тела, так и свои аффективные состояния.

Переходя к содержательному анализу, констатируем следующее: к бессознательному можно отнести совокупность телесных ощущений и влечений (низ сектора I), а также инстинктивно-аффективных переживаний, воспоминаний и комплексов (низ сектора III), которые находятся вне поля осознания и контроля со стороны нашего «Я». Учитывая обширную литературу, существующую по проблемам бессознательного, укажем лишь на некоторые научные результаты, проливающие дополнительный свет на содержание бессознательного уровня психики. В трансперсональной психологии доказано существование перинатальных матриц памяти, т.е. человек не только ничего не забывает из своего прошлого телесного и душевного опыта в постнатальный период существования, но при определенных условиях способен вспомнить свои ощущения в утробе матери и в период родов[1]. Все более многочисленные подтверждения получает и гипотеза К.Г. Юнга о существовании архетипов коллективного бессознательного, т.е. относительно инвариантных образно-символических структур, определяющих и канализирующих протекание наших бессознательных процессов.

Кстати, и графический символ, который используется нами, — крест в круге является важнейшим объектом концентрации в ряде психотехнических традиций и носит название мандалы. Мандала, детально проанализированная швейцарским психоаналитиком, трактуется им как архетип целостности сознания, имеющий важное терапевтиче-

---

[1] См. статью К.Г. Юнга «О символизме мандалы» (*Jung C.G.* Collected Works. Vol. 9. Part 1. L., 1959).

ское значение и выступающий средством примирения бинарных (сознательных и бессознательных) начал психического существования индивида. Тот же К.Г. Юнг высказал в свое время смелую гипотезу о возможности сохранения на самом «дне» эмоционально-аффективной «половинки» бессознательного уровня психики так называемых реинкарнационных переживаний. Индийская карма, с его точки зрения, и есть не что иное, как бессознательно-аффективный «груз прошлых жизней», который каждый из нас несет в тайниках собственной души и который помимо нашей воли определяет многие реакции, ценностные предрасположенности и пристрастия[1].

Эти, казалось бы, совершенно фантастические спекуляции Юнга получают сегодня любопытное подтверждение со стороны клинической медицины. Упомянем здесь лишь знаменитые обследования Р. Моуди больных, бывших в состоянии клинической смерти, а также работу К.Г. Короткова[2]. Интересные наблюдения и обобщения, касающиеся феномена ксеноглоссии и измененных состояний сознания, имеются в работах В.В. Налимова[3] и Ч. Тарта[4]. В последнее время достоянием научной общественности стали также поразительные феномены, происходящие с сознанием космонавтов, находящихся на околоземной орбите в условиях невесомости[5]. Рациональное и систематическое объяснение подобных фактов науке только еще предстоит дать, однако и игнорировать их она больше не может, ибо это чревато иррационалистическими последствиями для нее самой.

Что же касается содержательной интерпретации феномена сверхсознания, то к нему могут быть отнесены объективно-сверхвременные предметные содержания и акты сознания в виде: а) категориальных структур различного уровня, обеспечивающих возможность порождения и понимания любых смыслов, а также рефлексии над основаниями человеческой деятельности; б) содержательного объективного знания в виде математических истин, логических правил, законов природы, всеобщих нравственных, эстетических и социальных ценностей; в) творческих озарений и инсайтов; г) базовых черт харак-

---

[1] *Jung C.G.* Memories, Dreams, Reflections. Glasgow, 1967. P. 343—357.

[2] *Коротков К.Г.* Экспериментальные исследования активности сознания человека после смерти // Сознание и физическая реальность. 1996. Т. 1. № 1—2.

[3] См.: *Налимов В.В.* Спонтанность сознания. М., 1989. С.

[4] См.: *Тарт Ч.* Состояния сознания // Магический кристалл: магия глазами ученых и чародеев. М., 1992.

[5] *Кричевский С.В.* Необычные фантастические сновидения-состояния космонавтов в полетах на околоземной орбите: новый космический феномен// Сознание и физическая реальность. 1996. Т. 1. № 4.

тера и чувства творческого призвания, которые проявляются у одаренных личностей уже с младенчества.

В существовании сверхсознательного компонента «жизненного мира» наиболее зримо проявляется свойство знания существовать относительно автономно от человека и приобретать как бы собственную логику развития, независимую от его предпочтений и пристрастий. В этом, как мы отмечали, коренятся истоки платонического взгляда на познавательный процесс и основания введения в гносеологию понятия «коллективного субъекта». Однако взгляд на феномен сверхсознания и существование «коллективного субъекта» может быть и вполне реалистическим, даже материалистическим.

Реалистические программы, особенно марксистский вариант, связывают бытие сверхсознания с той частью имеющейся в обществе информации, которая закодирована в символическом «теле» культуры, отвечает критерию всеобщности и общезначимости и не зависит ни от каких субъективно-психологических особенностей индивидуальных носителей этой информации. Вместе с тем подобная объективная информация вне живого сознания индивида — неважно, творца или реципиента, — актуально существовать не может. Нет никакого мира идей и никаких сознаний, превосходящих человеческий уровень.

При всей справедливости взгляда, что без материальных символов культуры (текстов, чертежей, формул) земное сознание (включая и его сверхсознательные слои) не может ни сформироваться, ни успешно действовать, данная позиция представляется неудовлетворительной по нескольким причинам.

Во-первых, никакие базовые категориальные структуры сознания не могут быть индуктивно извлечены из индивидуального опыта и усвоены из символического мира культуры за счет предметной деятельности и социального научения. Мы уже отмечали выше, что их наличие в сознании a priori предшествует опыту и научению, а тем более любым реконструкциям их генезиса. После И. Канта эту позицию разделяли и Н. Гартман, и А. Бергсон, и Э. Гуссерль, и С.Н. Булгаков, и Н.О. Лосский, и М. Шелер. Глубокую современную аргументацию такой позиции можно найти в работе виднейшего католического философа XX в. Д. фон Гильдебранда[1]. В то время вряд ли можно объяснить наличие категориальной структуры мышления и существенных черт характера личности, основываясь и на идее их генетической врожденности. Об этом мы также уже упоминали при разборе натуралистической программы анализа познавательного процесса. В свое

[1] См.: *Гильдебранд Д.* Что такое философия? СПб., 1997.

время Ж. Пиаже подверг убедительной критике гипертрофированный нативизм и Н. Хомского, и К. Лоренца, заметив, что «невозможно говорить о врожденных идеях в каком-то конструктивном смысле»[1], ибо вся проблема в том и состоит, чтобы уяснить, как генотип связан с психикой, а первичные категориальные установки последней соответствуют структурам внешнего мира. По Пиаже, все объяснения познавательного процесса с позиций генетической врожденности есть типичная логическая ошибка объяснения неизвестного через неизвестное. Можно добавить к критике Пиаже, что тем более невозможно объяснить, например, художественную гениальность Моцарта или Пушкина, а также существенные черты их характеров, проявляющиеся уже с младенчества, исходя из того или иного сочетания четырех азотистых оснований ДНК в их генотипах. Тогда сам ген придется наделить духовностью и разумностью! С учетом данной критики, гипотеза *духовной врожденности какого-то объективно-сверхсознательного содержания* вовсе не представляется сегодня чем-то мистическим и экзотическим, возвращая нас на новом уровне к традициям отечественной гносеологии, предпринявшей на рубеже веков новую попытку синтеза платонизма и имманентизма, не игнорируя при этом и сильных сторон реализма.

Во-вторых, и это самое главное, с позиций реалистического материалистического подхода совершенно непонятным и необъяснимым остается факт существования надперсональных истин и ценностей, когда они находятся вне «поля» какого-либо индивидуального сознания. Если эти истины и смыслы обретаются в книгах и нарисованных формулах самих по себе, то тогда они существуют в них (или связаны с последними) каким-то явно нематериальным образом. Если же они (эти всеобщие идеальные смыслы и ценности) возникают лишь в индивидуальном живом сознании при «соприкосновении» с материально звучащим словом, печатным текстом или нарисованной фигурой (где их идеально нет), тогда поневоле придется предположить духовно-врожденный (предзаданный) характер этих идеальных смыслов и истин.

---

[1] *Piaget J.* Biology and Knowledge. Chicago, 1967. P. 269.

## § 3. Системообразующая «ось» сознания. Понятия о глубинном и эмпирическом «Я»

Применительно к развиваемой здесь модели сознания естественно предположить наличие динамической «оси Z» (и, соответственно, «оси» самосознания) — своеобразной «вертикали» индивидуального жизнеустроения, которая разворачивается в особом «биографическом» или «экзистенциальном» времени в результате многообразных взаимоотношений человека с внешним миром, с другими «Я» и, наконец, с тайниками собственной души. Это как бы стержень «жизненного мира», где многообразные поступки «Я» определяют развертывание (или, наоборот, свертывание) «поля» сознания. Иными словами, наше «Я» есть нечто деятельно-конструктивное и само-стоятельное, жизненная «ось» становления которого «сшивает» воедино все сферы и уровни сознания. При этом «Я» оказывается удивительно многомерной и сложной реальностью.

Вместе с тем «Я» представляется чрезвычайно устойчивым — сверхвременным и сверхсознательным — образованием. Во-первых, оно должно гармонично объединять различные и даже противоположные сферы сознания, но при этом оставаться автономным и не сводиться ни к одной из них; иначе его подстерегают опасности, на чем мы еще остановимся ниже. Во-вторых, «Я» должно оставаться чем-то относительно неизменным от рождения до старости, т.е. обусловливать единство нашего биографического времени. «Ось» самосознания не может быть дискретной. В-третьих, наше «Я» призвано обеспечивать непрерывность личного существования даже в тех случаях, когда мы не ведем сознательной жизни.

В западной классической философской традиции, помимо Канта с его четкой дихотомией эмпирического и трансцендентального «Я», наличие первичного дорефлексивного «центра» нашей душевной жизни отмечает Гегель. Он же — отдадим должное его гениальной проницательности — четко фиксирует и внутреннее противоречие, свойственное этому устойчивому сверхсознательному «ядру» нашей личности. «Душа, — отмечает Гегель, — уже *в себе* есть *противоречие*, состоящее в том, что, представляя собой нечто *индивидуальное*, *единичное*, она в то же время все же непосредственно *тождественна с всеобщей* душой природы, с ее *субстанцией*»[1].

В самом деле, это глубинное «Я» должно, с одной стороны, быть одинаковым для всех индивидуальных эмпирических «Я», обеспечи-

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 178.

вая хотя бы единство и общезначимость работы категориальных структур сознания, т.е. той всеобщей формальной «сетки», которую мы a priori «набрасываем» на мир, дабы сделать его умопостигаемым. Но, с другой стороны, в нашем глубинном «Я» должны корениться какие-то духовно-внебиологические, базовые конституэнты именно нашей уникальной личности, определяющие с детства ее специфические черты характера, ценностные предпочтения, таланты и, наконец, жизненные сверхзадачи (личностную энтелехию, если использовать эту категорию Аристотеля). Единство этих противоположностей внутри глубинного «Я», в отличие от западной, хорошо учитывается восточной, прежде всего индийской, мыслью. Там «Я», или человеческая монада, рассматривается как двусоставная по своей природе — в ней есть и одинаковое для всех живых существ божественное всезнающее «зерно духа» (атма), и его индивидуальные сверхсознательные духовные накопления в прошлых жизнях (буддхи), которые так или иначе проявляются в настоящей жизни личности. Мы не будем здесь давать оценку этому положению восточной философии. С позиций предлагаемой гносеологической модели сознания никаких теоретических запретов на подобные взгляды мы не видим. Они достаточно последовательны. Что касается их конкретного принятия или неприятия, то это уже дело личного мировоззренческого самоопределения. Дело же философии не столько нечто мировоззренчески утверждать или опровергать — тогда философия рискует выродиться в идеологию, — сколько беспристрастно искать истину и *осуществлять посильный синтез того, что теоретически возможно и фактически реально удостоверено, причем не только наукой, но и тысячелетней религиозной практикой*. Впрочем, темы глубинного «Я» и сверхсознания столь сложны и столь недавно вновь стали предметом серьезных научных и философских обсуждений, что выносить здесь какое-то окончательное суждение авторы, естественно, не берутся.

Вернемся к диалектике человеческого «Я». Очевидно, что помимо глубинного «Я», природа которого остается загадочной, необходимо признать также и многомерно-полифоническое бытие эмпирического «Я», пребывающего в реальном земном времени и пространстве. В отличие от «Я», которое является чем-то глубоко содержательным, относительно автономным и устойчивым; эмпирическое «Я», напротив, является пустым, гетерономным и текучим, не включающим в себя ничего, помимо способностей и содержательных компонентов, принадлежащим четырем ранее выделенным сферам сознания. Отсюда такие разночтения в содержательных интерпретациях феномена эмпирического «Я» и совершенно естественные попытки отождествить его

или с деятельностью мышления (принцип cogito у Декарта), или с физическим телом человека (как у французских материалистов), или со сферой душевно-эмоциональных переживаний (как в философии жизни), или со способностью к проективному смыслополаганию (как в экзистенциалистски ориентированных философских течениях).

Подобные теоретические разночтения фиксируют вполне реальный факт: наше повседневное «Я» всегда является объектом «атаки» всех четырех сфер сознания (хотя бы потому, что бытие последних связано с удовлетворением тех или иных человеческих потребностей), а значит, всегда рискует превратиться в иллюзорно-одномерное эго, без остатка растворившееся или в стихии телесно-витальных, плотских потребностей; или в бессознательно-аффективных вожделениях и жажде чувственных наслаждений; или в сфере абстрактно-теоретического конструирования; или, наконец, в иллюзорно-игровом мире художественных образов. В любом из четырех случаев существует реальная угроза целостному и многомерному существованию «жизненного мира» и тем формам со-знания, которые необходимы человеку для гармоничного бытия в мире. Более того, всегда существует угроза ложных идентификаций нашего «Я» с вещно-символическими его объективациями — карьерой, богатством, семьей, социальным успехом и славой, даже с квартирой и одеждой. Теоретическому анализу этих ложных самоидентификаций и социально-психологическим методам избавления от них посвящена знаменитая книга Э. Фромма «Иметь или быть?»[1].

Однако не следует думать, что с эмпирическим «Я» связаны одни соблазны и угрозы личности. Совсем нет. Его естественные ипостаси бытия, о которых мы поговорим чуть ниже, есть непременное условие полнокровной социальной жизни, а также субстанциального выявления и обогащения нашего глубинного «Я». Спрашивается: как же непротиворечиво и последовательно совместить полярные представления о сверхсознательном «Я» и эмпирическом «Я» в рамках нашей модели сознания?

Есть основания предположить, что слово «Я» в его повседневном словоупотреблении есть не более чем психический способ фиксации этапов движения (восхождения или ниспадения) нашего сверхсознательного «Я» по «горней вертикали» со-знания. Рождаясь из «тьмы и молчания бессознательного», по выражению К.Г. Юнга, наша индивидуальность, проходя через ряд ступеней эволюции (через ряд ипостасей нашего земного эмпирического «Я»), способна в конце концов

[1] См.: *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990.

достигать и гипотетического уровня Космического Сверхсознания, по выражению Ауробиндо Гхоша, обогащая в ходе этого процесса исходное глубинное «Я».

## § 4. Диалектика развития представлений о собственном «Я»

В научной и философской литературе отмечается несколько этапов становления самосознания. В качестве первичной стадии — внутриутробный и ранний постнатальный периоды — можно выделить этап существования *прото-«Я»*, когда сверхсознательное «ядро» нашей будущей личности еще лишено каких-либо сознательных впечатлений и полностью растворено в стихии бессознательных телесно-аффективных потребностей, влечений и влияний. Здесь ребенок пребывает в абсолютном со-знании и со-общении со всем сущим, где *прото-«Я»* тождественно «прото-Мы» и где совершенно непосредственная жизнь души, по-видимому, еще не обособилась, телесно не отгородилась от мира. Многие факты косвенно говорят о достаточно богатой душевной жизни младенца, если учесть, что уже через 3 месяца после зачатия он совершает сосательные и хватательные движения руками, у него меняется выражение лица; а в 4,5 месяца открываются глаза и развиваются другие органы чувств. Сразу же после рождения его слух настолько развит, что он может узнавать мелодии. Крупнейший специалист по психическому развитию в раннем онтогенезе Т. Бауэр также приводит экспериментальные данные, свидетельствующие о наличии поразительной «врожденной» готовности к ориентации в окружающем мире даже у младенцев 1—2 дней от роду[1].

Следующий этап самосознания, обыкновенно выделяемый в психологических исследованиях, носит название *телесного* (или физического «Я»), когда происходит психическая самоидентификация с собственным телом. Огромную роль играют здесь сенсорно-моторные реакции и действия ребенка, а также формы вневербальной коммуникации со взрослыми, их оценки детского поведения, подкрепляющие или запрещающие те или иные его действия. На данном этапе бытие «Я» ограничено преимущественно витальными запросами тела и эмоциональной потребностью в тепле, укрытости и уюте. Ж. Лакан выделяет особую «стадию зеркала», когда ребенок начинает в нем себя узнавать. Тогда же, по мнению французского психолога, его эмпирическое «Я» начинает впервые раздваиваться на реальное «Я» и «Я» воображае-

---

[1] *Бауэр Т.* Психическое развитие младенца. М., 1985. С. 21—25.

мое (или идеальное «Я» — в терминологии Р. Бернса[1]), т.е. возникает противоречие между тем, что представляет собой ребенок на самом деле, и тем, кем он хочет стать, — взрослым. Часто он отождествляет свое телесное «Я» со своим ближайшим взрослым окружением — с «мы», где его способности не совпадают с тем, что могут они (взрослые). Это заставляет его глубже осознавать самого себя и активно участвовать в процессе собственной социализации (они могут — а я не могу!?).

Стадия *телесного* «Я» начиная со второго года жизни постепенно сменяется *социальным* «Я»[2], когда формируются представления об автономности других человеческих «Я», и подросток начинает сознательно соизмерять свои поступки с требованиями социального окружения. Основополагающую роль на этом этапе играет овладение языком и письменностью, а также вхождение ребенка в систему социальных ролей и связей. Здесь индивид становится личностью с отчетливо наличествующим идеально-эталонным «Я», которое может приобретать самые разнообразные формы — от актуализации в нем структур глубинного «Я», устремляющих личность вверх по пути творческой самоактуализации, до его полного отрицания (как бы забвения). Последнее проявляется в двух тупиковых формах бытия социального «Я» — в безликом конформизме, когда идеально-эталонное «Я» практически полностью отсутствует и индивид смиряется с самим собой и социальным окружением; или — в эгоцентризме, когда иллюзорное идеальное «Я» (чаще всего определяемое низшими влечениями при молчащем высшем «Я») полностью подавляет реальное «Я», существующее среди других реальных «Я», и оборачивается ненасытным вожделеющим эго, агрессивной самостью, противополагающей себя всему остальному миру. Знаменательно, что социальное «Я», превратившееся в эго, есть самое бессознательное (а вернее, антисознательное) существо во Вселенной, ибо изолируется и от другого «Я», и от живительного социального «мы», и от со-знания со своей собственной глубинной сущностью. Г. Марсель — французский философ и драматург — удачно назвал эгоцентриста существом, «загроможденным собой»[3].

Следующая стадия самосознания — *нравственное (или духовное)* «Я», когда личность становится подлинной индивидуальностью, постоянно сверяющей свои действия с высшими духовными идеалами и, самое главное, чувствующей нравственную ответственность за

[1] *Бернс Р.* Развитие Я-концепции и воспитание. М., 1986. С. 61—63.

[2] Мы абстрагируемся здесь от целого ряда кризисов детской идентичности, известных в психологии.

[3] *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 102.

жизнь, достоинство и свободу других «Я» в рамках единого «мы». Здесь наше сознание уже начинает выходить за собственные телесные и социальные границы, становясь со-вестной своему высшему «Я» и обогащая его своими по-настоящему осмысленным поступками. Отметим в этой связи великолепный анализ нравственного «Я» с позиции «теории доминанты», данный выдающимся отечественным физиологом, глубоким мыслителем А.А.Ухтомским. С его точки зрения нравственным человеком является тот, у кого есть «доминанта другого», т.е. нацеленность на альтруистическое и благо-дарное бытие, при отказе от самостной доминанты. Одним из важных критериев наличия нравственного «Я», как точно подметил в свое время еще У. Джемс, служит его готовность пожертвовать своим социальным и даже телесным «Я» ради духовных ценностей и общего блага. Высшим же познавательным органом сознания, обеспечивающим бытие нравственного «Я», является, по мнению большинства религиозных систем, сердце человеческое и дар умного сердечного ведения. Любопытно, что этапам развития самосознания в онтогенезе (телесное «Я» — социальное «Я» — нравственное «Я») можно поставить в соответствие различные регулятивы нравственного поведения: страх—стыд—совесть. Боятся за собственную телесную жизнь, испытывают стыд перед другими членами общества, а совесть гложет человека наедине с самим собой.

На нашей схеме (рис. 3) узловые точки «вертикального» восхождения личности могут быть представлены следующим образом:

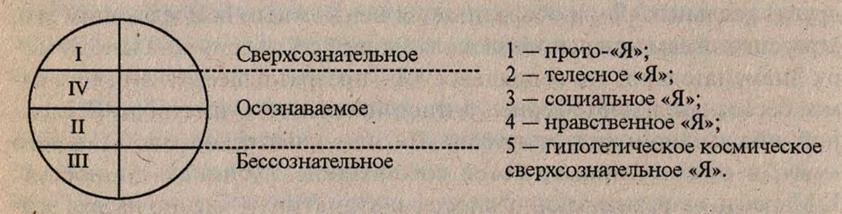



*Рис. 3*

Некоторые религиозные учения настаивают на том, что именно на этом последнем — сознательно-сверхсознательном — уровне существования (пункт 5 на схеме) человек осознает свою деятельную сопричастность мировому целому и начинает чувствовать личную ответственность за судьбы всего живого на Земле и в Космосе. Иными словами, эта возможная стадия самосознания оказывается тождественной абсолютному со-знанию со всем мировым сущим. Оставляя без ответа вопрос о реальности наличия столь развитых

сознаний в Космосе, сделаем некоторые выводы из вышеизложенного. Во-первых, развертывание «вертикальной» оси самосознания подразумевает расширение горизонта «жизненного мира» личности, реализацию его духовного и интеллектуального потенциала (становление логико-понятийной и ценностной сфер сознания). Во-вторых, это расширение «поля сознания» есть одновременно и приобщение к своему глубинному «Я», причем чем больше человек «забывает» о своем телесно-аффективном и социальном эго, тем более значительные пласты его внутреннего мира раскрываются перед ним, включая его жизненную сверхзадачу. В-третьих, чем выше уровень самосознания и нравственной ответственности личности, тем больше глубинное «Я» не только выявляется, но и обогащается опытом эмпирического земного пути человека. Таким образом, глубинное «Я» может быть истолковано как субстанциальное основание бытия нашего эмпирического «Я» (реального и идеального), способное прирасти в процессе творческого жизнеустроения личности через обретение ею разнообразных познавательных способностей. Закономерности же духовного восхождения личности с присущими этому процессу особыми экзистенциальными категориями будут рассмотрены нами в главе 9 данного раздела, а пока уточним дефиницию, данную ранее: *Сознание личности — это динамически разворачивающаяся от бессознательных к сверхсознательным слоям «жизненного мира» система познавательных способностей и видов знания (перцептивных, эмоциональных, ценностных, логических), обеспечивающих личное совершенствование и многомерную творческую деятельность «Я» в мировом бытии.*

Последнее словосочетание означает, что пришла пора обратиться к проблемам онтологии сознания, к вопросу: «*что* есть сознание по самому своему существу?» Это подразумевает необходимость: а) прояснить вышеприведенные взгляды русских философов о связи реальности сознания с феноменом жизни во Вселенной; б) поставить под сомнение его сугубо идеальный статус.

## Вопросы и задания

1. Опишите основные сферы сознания.
2. Охарактеризуйте уровни сознания.
3. Как проявляется бессознательное в жизнедеятельности человека?
4. Дайте сравнительный анализ глубинного «Я» и эмпирического «Я».

### Литература

*Ассаджоли Р.* Психосинтез. М., 1997.
*Бассин Ф.В.* Проблема бессознательного. М., 1968.
*Брунер Дж.* Психология познания. М., 1977.
*Воскобойников А.Э.* Бессознательное и сознательное в человеке. М., 1997.
*Дубровский Д.И.* Проблема идеального. М., 1983.
*Жуков Н.И.* Проблема сознания. Минск, 1987.
*Леонтьев А.Н.* Проблемы развития психики. М., 1987.
*Спиркин А.Г.* Сознание и самосознание. М., 1972.

## Глава 7. Онтологический статус явлений сознания. Проблема идеального

На фоне великих достижений и одновременно разрушительных порождений человеческой мысли в XX столетии перед философией со всей остротой встал вопрос: каков онтологический статус явлений сознания во Вселенной? Не коренятся ли все беды человеческого существа как раз в совершенно превратном понимании природы своего сознания и его творческих продуктов? После столетий антропоцентрического противопоставления мысли бытию и интенции на переделывание мира сообразно человеческим прихотям не следует ли вновь вернуться к древним и, казалось бы, давно отвергнутым взглядам, когда идеи вовсе не противостояли природе, слово не отделялось от именуемого предмета, а окружающий мир представлялся живым существом, находящимся с нами в перманентном со-знании и со-общении?

Именно такой мотив отчетливо звучит в работе П.А. Флоренского «Общечеловеческие корни идеализма», однако анализ проблем, связанных с пониманием природы сознания, мы начнем с обращения к противоположной позиции, а именно к последовательно материалистически-реалистической, как она представлена в диалектическом материализме. Здесь мы поневоле воспроизведем ряд сюжетов, уже обсуждавшихся в рамках онтологического раздела нашего учебника, но здесь мы акцентруем внимание на гносеологических нюансах.

## § 1. Идеальность сознания

В диалектическом материализме реальность сознания твердо квалифицируется (по крайней мере в большинстве работ) как *идеальная (субъективная) реальность, отражающая реальность материальную (объективную)*. Какая аргументация лежит в основе подобной позиции?

Ее сторонники утверждают, что сознание обладает идеальным содержанием в виде идей и образов, в которых нет ничего, во-первых, от материальности отражаемых с их помощью объектов природного и социального окружения и, во-вторых, от физиологической организации мозга и тех материальных процессов, которые в нем происходят при манипулировании с этим идеально-предметным содержанием. В моем идеальном образе стола, который я в данный момент созерцаю, нет ничего от материи реального стола, и мне никак не даны те, без сомнения, сложнейшие нейрофизиологические процессы в моем организме, которые этот акт созерцания обеспечивают. Еще более зримый пример: реальный огонь горит и жжется, а вот идея огня в сознании человека не горит и не жжется, но зато реальный огонь (к примеру, в виде костра или доменной печи) конечен во времени, а гераклитовская идея разумного огня, правящего во Вселенной, пережила своего прародителя на тысячелетия и вполне может быть признана бессмертной, по крайней мере до той поры, пока существует человеческая цивилизация. Таким образом, мир человеческого сознания представляет собой мир идеально-сущей мысли или, говоря современным научным языком, сферу оперирования информацией в «чистом виде».

Если диалектико-материалистический тезис о явлениях сознания как идеальных копиях (образах) объективной материальной действительности не принимается многими философскими направлениями, то невозможность причинного объяснения явлений сознания из физиологических процессов мозга признается большинством из них. Еще Лейбниц, о чем мы уже упоминали, в своем мысленном эксперименте с мельницей показал, что, как бы ни изучались мозговые «механизмы», «производящие» мысли и восприятия, мы никогда не обнаружим в них, самих по себе, ничего похожего на идеи сознания. С лейбницевскими выводами согласен не только последовательный диалектический материалист Энгельс с его знаменитым афоризмом о непознаваемости мышления из физико-химических процессов мозга[1], но и представитель естественно-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. М., 1961. С. 563.

научного материализма Э. Дюбуа-Реймон[1], и учитель В.С. Соловьева, последовательный теист П.Д. Юркевич, посвятивший критике редукционистско-физиологических подходов к сознанию ряд блестящих страниц[2].

Таким образом, с трактовкой сознания как идеальной реальности нельзя не согласиться хотя бы потому, что идея вещи не есть сама физическая вещь, а из физиологии тела и мозга сущность духовных явлений объяснить никак не удается. Однако здесь возникают два вопроса:

1. Что такое идеальность сознания в положительном смысле, т.е. по самому своему существу, ведь выше везде давались ее чисто негативные характеристики типа «идеальное не есть материя отражаемого предмета», «идеальное не объяснимо из физиологических процессов мозга»?

2. Насколько обоснована квалификация явлений сознания как сугубо идеальных, а вещей и процессов природного мира как явлений материальных? Не является ли такое деление по меньшей мере слишком грубым?

Постараемся ответить на эти вопросы, подойдя к ним с несколько неожиданной стороны.

## § 2. Идеальность природных процессов

Зададимся на первый взгляд сугубо онтологическим вопросом, вроде бы не имеющим прямого отношения к гносеологии: «Что лежит в основе бытия двух берез, одна из которых растет в России сегодня, а вторая росла в Канаде два века назад?» Между этими двумя деревьями, принадлежащими к одному и тому же биологическому виду, нет никаких связей в пространстве и во времени, однако они обладают существенными общими свойствами. Какова природа этой общности?

Для сторонника платонических традиций философствования ответ на этот вопрос не представляет особых затруднений. Если всеобщие идеи ведут объективное и сверхвременное существование (в особом платоновском мире эйдосов или в Божественном Уме), то они и выступают в роли причин возникновения множества материальных вещей одного и того же класса. Идея при таком подходе выполняет функцию идеального прототипа, неизменной порождающей основы (субстанции) физической множественности, наподобие идеального

---

[1] *Дюбуа-Реймон Э.* О границах познания природы. Семь мировых загадок. М., 1901. С. 21.

[2] *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 114—116, 132.

образа стола, который в уме столяра предшествует изготовлению реальных столов. Чем точнее в материи воплотилась идея, тем ближе вещь к идеалу и, стало быть, к истинному бытию.

*Первичный смысл категории «идеальное» — ideal — как раз и означает быть «идеальным прототипом», «эталоном», «единым образцом» для бытия множества материальных предметов и процессов одного и того же класса.*

Любопытно, что и в марксистском материализме существовал (правда, в единичном проявлении) именно такой, сугубо платонический взгляд на сущность идеального. Его придерживался М.М. Лившиц, заявлявший, что «идеальное является признаком истинного бытия материального» и что идеальное «есть норма всякого бытия»[1].

Однако если мы являемся последовательными материалистами и категорически отвергаем всякое независимое от человеческого сознания бытие идей, то каковым тогда будет наше объяснение общности облика двух берез? Если опираться на данные современной науки (а любой материализм всегда очень любит к ней апеллировать!), то можно заявить следующее: их общность обеспечена единством исторического происхождения, воплощенном в генетическом аппарате наследственности, общем для всего биологического вида берез. Вполне материальный генотип выступает в роли всеобщей причины (субстанции) их бытия, и никакое привлечение платоновских идей здесь не требуется.

В этой, казалось бы, последовательной материалистической констатации на самом деле ярко проявляется еще одна и, быть может, важнейшая ипостась проблемы идеального. Дело в том, что у непредвзятого и наделенного философской жилкой человека может возникнуть законный вопрос: а как, собственно, общая история вида берез представлена в генотипе индивидуальной особи? В генотипе-то нет ничего, кроме той или иной вполне материальной комбинации четырех оснований (аденина, цитозина, тимина и гуанина), образующих триплетный код! Значит, индивидуальный материальный генотип каким-то удивительным — косвенным, превращенным, а еще точнее — идеальным — образом представляет всеобщую историю вида, ведь онтогенез и в самом деле повторяет филогенез, как утверждает биология со времен Э. Геккеля.

Мало того, реализация генотипа в фенотипе — это во многом предзаданный процесс. В генотипе изначально уже закодированы черты будущей взрослой особи. Материально организма еще нет, но с момента зачатия он идеально уже есть, ибо каким-то удивительным образом присутствует в комбинации сугубо материальных генов.

---

[1] См.: *Лившиц М.М.* Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. № 10.

Таким образом, генотип предстает как идеальное образование по крайней мере в двух смыслах. Он идеально хранит в своей комбинации генов прошлую материальную историю вида и одновременно будущие материальные черты взрослой особи. Собственно, материя генотипа и не имеет никакого другого назначения, кроме как идеально нести и манифестировать нечто, от его собственной материи (четырех оснований и их разнообразных комбинаций) отличное, а именно всеобщую историю вида в уникальных чертах будущей взрослой особи.

Гегель был, пожалуй, первым, кто подметил этот аспект проблемы идеального и назвал его идеальностью — *ideele*, в отличие от ideal. Что же понимает под идеальностью Гегель?

Для него — это «самополагание» одного тела в другом теле или «видимость» одного тела через другое, где материя и телесность оказываются лишь внешними средствами обнаружения существенного — *идеального* — измерения бытия. Так, история биологического вида как бы идеально «видится» сквозь тело генотипа, полагает себя через него. Сквозь звуки устной речи и написанный текст проступают переданные с их помощью человеческие смыслы, некие идеальные содержания сообщений, которые никак иначе не были бы доступны чужому сознанию. Человеческое тело также представляет собой некую идеальность, ибо через телесные действия индивида обнаруживается, манифестируется его внутренний мир. В сущности, предназначение человеческого тела как раз и состоит в том, чтобы быть носителем и средством обнаружения сверхтелесного содержания — человеческого духовного «Я».

Гегель очень тонко подмечает удивительный факт: мы окружены *материально-несущими* телами и процессами, чьей единственной функцией оказывается *нести* некое *идеально-сущее* содержание, отличное от их чувственно-телесного бытия. Эти категории (сущее и несущее) мы уже использовали при анализе сущности языка. Отметим в этой связи глубинную мудрость русского языка, ведь несущее — это то, что нечто на себе *несет*, но само по себе *несущественно* с точки зрения переносимого содержания.

По Гегелю, правда, вся природа, все ее формы и процессы оказываются несущими образованиями в том смысле, что их единственное назначение и цель — отсылка познающего человеческого мышления к идеальной субстанции мироздания в виде абсолютной идеи. Иными словами, идеальность бытия (ideele), по Гегелю, оказывается полностью производной от идеального в смысле ideal — изначально предзаданной логической схемы мира, подлежащей рефлексивному осознанию в ходе человеческой истории. Отсюда познание природы, человеческой исто-

рии и творений культуры заключается лишь в снятии разумом инобытия идеи или, как говорит сам Гегель, в их идеализации, т.е. в способности философского разума усматривать за внешними природными, историческими и культурными материально-несущими формами их внутреннее идеально-логическое естество. «В качестве *философского* мышления, — формулирует суть своей позиции Гегель, — дух завершает... идеализацию вещей тем, что он познает тот определенный способ, каким образующая их общий принцип вечная идея в них раскрывается. Посредством этого познания идеальная природа духа, уже в конечном духе проявляющая свою активность, достигает своей завершенной, наиболее конкретной формы, дух возвышается до полностью постигающей себя действительной идеи и тем самым до абсолютного духа»[1].

Однако если не обращать внимания на отчетливо проступающий у Гегеля дух панлогизма и идеалистического преформизма, то нельзя не согласиться с великим германским мыслителем в том, что вся *природа оказывается пронизанной идеальными или, как бы мы сказали сегодня, информационными процессами и связями.*

Так, даже на уровне сугубо физических процессов эта идеальная связность мира наличествует весьма отчетливо. Предположим, что в Космосе столкнулись две кометы. На обеих остались следы этого взаимодействия. О чем они свидетельствуют? С одной стороны, это вроде бы сугубо материальные отпечатки, но с другой — они идеально-информационно указывают на тот объект, который эти следы оставил. Через свои материальные следы одна комета идеально присутствует (видится) в другой комете, а та, в свою очередь, служит как бы символом ее бытия. В свете, идущем от далекой звезды, присутствует информация о ее физико-химическом составе. Свет, таким образом, может рассматриваться как материально-несущее, протосимволическое образование, в чьей телесности идеально присутствует реальная звезда. Тучи на небе несут идеальную весть о приближающейся грозе; в весенних проталинах присутствует информация об увеличении длины светового дня и интенсивности солнечного излучения. Подобные примеры можно множить бесконечно. *Стало быть, и идеальность, и протосимволизм — атрибуты самой природы, условие ее целостного бытия.* Они вполне могут рассматриваться в качестве онтологических предпосылок появления символических систем человеческой культуры[2] и идеальности человеческого сознания.

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 20.

[2] Просто в символическом мире культуры материальное «тело» символа создается специально для того, чтобы хранить и передавать собственно человеческое идеально-информационное содержание.

Если с подобным выводом сторонник материалистических взглядов на сознание еще способен согласиться, то предположение о том, что жить — значит находиться в универсальном информационном взаимодействии, со-знании с окружающими телами и процессами, скорее всего вызовет у него активное неприятие и упреки в витализме или панпсихизме. Однако именно этот вывод, восходящий еще к неоплатонической философии природы, заставляют сделать самые последние научные результаты из самых разных областей знания.

Так, целый ряд авторов высказывает мысль о том, что главным атрибутом живого является отнюдь не его белково-нуклеиновое строение, обмен веществ или размножение, а именно способность воспринимать, передавать и использовать информацию в процессах самоорганизации[1]. Ряд же объектов, типа вирусов, способны вести себя и как неживые, кристаллические, и как живые тела, в зависимости от информационной среды своего обитания. Что касается собственно живого, то жизнь на любом ее уровне подразумевает обязательную включенность в идеально-информационные процессы в мире в виде: а) актуального информационного обмена (со-знания) организма с окружающими телами; б) информационной реализации его филогенетической памяти (со-знание с прошлым) и в) способности опережающим образом перестраивать свое поведение в свете возможных событий (со-знание с будущим).

Иными словами, жить и эволюционировать — значит находиться в универсальной стихии идеально-информационного со-знания с окружающим миром, даже если сам факт укорененности в этой вселенской стихии никак самим организмом и не осознается. Ясно при этом, что человек качественно отличается от всех других существ. Он способен сознательно проявлять и конструктивно преумножать идеальный потенциал своего знания, т.е. быть творческой и ответственной силой в Космосе.

Здесь, совершив круг, мы вынуждены вернуться к пониманию идеального как реальности внутреннего мира человека, его «жизненного мира». Дело в том, что протосимволизм природы и ее «латентная идеальность» обнаруживаются лишь благодаря существованию нашего индивидуального сознания, способного, как мы отмечали выше, оперировать информацией в чистом виде. Так, для иностранца в физиче-

---

[1] См.: *Бороздин Э.К., Мартынова А.Е.* О свойствах живого // Сознание и физическая реальность. 1997. Т. 2. № 4; *Казначеев В.П.* Проблема живого вещества и интеллекта: этюды к теории и практике медицины III тысячелетия // Вестник МИКА (Международного института космической антропоэкологии). 1995. № 2.

ских буквах и звуках русской речи самой по себе не будет содержаться никаких идеальных значений и смыслов; наследственной генетической информации нельзя непосредственно обнаружить в сочетаниях четырех азотистых оснований ДНК; в самом по себе свете, идущем от далекой звезды, без современных приборов и теоретических идей не проявить сведений о ее химическом составе.

Чтобы идеальные отношения, свойства и смыслы, которые «несут» вышеназванные материальные образования, обрели статус идеально-сущего в подлинном смысле слова, они должны быть обязательно проявлены нашей индивидуальной психикой. В противном случае они всегда остаются для сугубо материалистически ориентированного сознания какой-то парадоксальной «потенциальной идеальностью»[1] или «материальной информацией»[2].

Из этой же парадоксальности вытекает и знаменитое определение информации Н. Винера: «Информация — это информация, а не материя и не энергия»[3], и современные попытки интерпретировать информацию всего лишь как инструментальную понятийную фикцию[4]. В собственно философских построениях эта парадоксальность бытия информации проявляется в двух полярных и равно двусмысленных взглядах на сознание и процесс познания в целом: реалистическом, так или иначе основанном на теории отражения, и трансцендентально-конструктивистском. В первом случае признается, что законы природы и информационные процессы существуют как-то там объективно-материально и лишь отражаются нашим индивидуальным сознанием в собственно идеальной форме, т.е. в образах, в понятиях и т.д. Во втором случае идеально-информационные структуры наделяются автономным и конструктивным существованием, но связываются исключительно с бытием индивидуального сознания, как в феноменологии. Никакое природное существование идеального здесь вообще не признается.

Обе позиции частично справедливы, но в первой совершенно непонятным остается онтологический статус и происхождение идеально-информационных структур и процессов, находящихся в самой природе и вне «пространства» индивидуальной головы; а во второй — генезис и природа конструктивных идеально-смысловых структур индивидуального сознания. По-видимому, мы все же отражаем нечто

---

[1] *Спиркин А.Г.* Сознание и самосознание. М., 1972. С. 75.

[2] *Жуков Н.И.* Информация. Минск, 1971. С. 224.

[3] *Винер Н.* Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине. М., 1968. С. 201.

[4] См.: *Соколов А.В.* Информация: феномен? функция? фикция? // Философские

большее, чем сугубо материальные вещи и процессы, и конструктивно оперируем в идеально-информационном плане чем-то большим, нежели смысловыми продуктами нашей сугубо человеческой субъективности!

В этом плане все же необходимо, по-видимому, признать какое-то объективное существование идеально-информационных структур в самом бытии (идеальное в смысле платоновского мира идей, т.е. как ideal), равно как и отношения объективной идеальной представленности одних материальных вещей и процессов через другие вещи и процессы (гегелевское ideele), но... с обязательным учетом не только идеальности, но и материальности сознания, которую также оставляют без внимания и материалистический реализм, и трансцендентализм, но которая составляет атрибутивную характеристику его бытия. Иными словами, мы теперь ставим под сомнение сугубую идеальность сознания, как раньше поставили под сомнение сугубую материальность природы.

## § 3. Материальность сознания

При всей обоснованности нередукционистских взглядов на явления сознания совершенно ясно, что его идеально-сущее содержание каким-то неуловимо-тончайшим и фундаментальным образом связано с *материально-несущими процессами*, обеспечивающими его жизнедеятельность: нейродинамическими структурами мозга, физическими действиями человека, с независимыми от его воли условиями и влияниями социокультурного окружения. В последнее время также резко активизировался поиск физических переносчиков явлений сознания, предпринимаемый не философами и физиологами, а физиками-профессионалами. В настоящее время уже предложен целый спектр физических моделей, пытающихся найти такие переносчики[1].

Правда, мы не склонны переоценивать эмпирические факты и теоретические гипотезы с переднего края науки. Они в любой момент могут быть опровергнуты. Мы говорили лишь о весьма показательной тенденции, к которой не может остаться равнодушной современная метафизика ни в ее онтологических, ни в гносеологических направлениях исследований: современная наука выходит на имманентные ме-

---

[1] См. общий обзор таких попыток в статьях: *Лесков Л.В.* На пути к новой картине мира// Сознание и физическая реальность. 1996. Т. 1. № 1—2; *Лесков Л.В.* Семантическая вселенная: МБК-концепция // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1994. № 4.

тафизические проблемы и философский уровень обобщений, игнорировать которые философы не вправе, не рискуя потерять профессиональный авторитет и статус рациональной области знаний. Рациональность философии ведь заключается не в том, чтобы везде видеть «идеализм» и «ненаучность», пряча, как страус, голову в песок, а в том, чтобы давать рациональные интерпретации необычного и нового и делать смелые прогнозы там, где пасует официальная наука. В конечном счете философия есть искусство «рационального дерзания», сколь бы шокирующе ни звучало данное словосочетание.

Можно сделать и более сильное философское предположение: *существует, по-видимому, прямая связь между идеально-информационным «качеством» мысли (конструктивностью, четкостью, возвышенностью) и ее материально-несущим, энергетическим (т.е. способным совершать какую-то физическую работу) потенциалом.* Сегодня, в согласии с гипотезой В.С. Соловьева, накапливается все больше научно-экспериментальных фактов, подтверждающих непосредственное влияние идеально-сущей мысли на окружающие тела посредством материально-несущих энергий, пока еще недоступных для строгой теоретической концептуализации. Несмотря на массу шарлатанства и паранаучных спекуляций вокруг этих проблем, сегодня с известной уверенностью можно констатировать следующее.

Во-первых, существуют многократно проверенные в разных странах данные по телекинезу, т.е. способности мысли производить непосредственную физическую работу[1]. Во-вторых, еще основоположник парапсихологических исследований в нашей стране Л.Л. Васильев отмечал, что чем яснее и отчетливее представляет себе гипнотизер идеальное содержание приказа, тем эффективнее суггестивное воздействие его внушения на пациента[2]. В-третьих, необходимо отметить опыты по непосредственному влиянию мыслей человека на комнатные растения, осуществленные К. Бакстером и потом неоднократно верифицировавшиеся другими исследователями в разных странах. В-четвертых, фактом являются способности индийских йогов мысленно управлять физиологическими процессами собственного тела вплоть до облегчения его физического веса, изменения температуры и даже химического состава клеток. Эти факты физической действенности идеальной мысли вынужден был признать даже

[1] Многочисленные эксперименты по телепатии и телекинезу проводились в Новосибирске научной группой под руководством В.П. Казначеева. См.: *Казначеев В.П.* Проблема живого вещества и интеллекта: этюды к теории и практике медицины III тысячелетия // Вестник. МИКА (Международного института космической антропоэкологии). 1995. № 2.

[2] *Васильев Л.Л.* Таинственные явления человеческой психики. М., 1963. С. 112—113.

такой авторитет в области физиологии мозга, как Р.У. Сперри. По его мнению, с экспериментальным подтверждением и изучением такого влияния субъективной и идеальной мысли на телесно-физические процессы можно связывать надежды на революционный переворот в психологической науке[1]. Наконец, в-пятых, накапливается все больше данных о непосредственной реакции, казалось бы, «мертво-вещественного» мира техники (в частности, компьютера) на сугубо ментальные состояния пользователя. Известно, что боязнь поломки технического устройства резко увеличивает вероятность его реальной поломки, и т.д.

Все это дает известные основания предположить: *наше сознание представляет собой не только опосредованную физическим действием, но и непосредственную материальную силу в Космосе, которую мы только-только начинаем научно изучать и которой пока не научились сознательно владеть.*

По крайней мере это метафизическое предположение на сегодняшний момент выглядит более теоретически цельным (что мы попытались выше показать), а также, что немаловажно, эмпирически фундированным, нежели вера в то, что наши мысли и идеи обретаются лишь под черепной коробкой и объективируются вовне исключительно в символической форме. В это нам свойственно верить, поскольку физическая реальность мысли непосредственно не дана. Но ведь мы непосредственно не видим (и никогда не увидим!) невооруженным глазом ни протонов, ни электронов, ни электромагнитных полей, ни тем более кварков. Однако в их существование большинство из нас верят безусловно! Так почему в одно, чувственно не данное, мы твердо верим, а другое нам свойственно отрицать? И не является ли такое отрицание своеобразной материальности мысли типичным некритическим научным верованием, коренящимся во вчерашнем дне науки, наподобие того, как отрицали реальность электронов и полевых физических процессов большинство физиков конца XIX — начала XX в.?

## § 4. Перспективы исследования сознания

Подытоживая все изложенное выше по проблеме идеального, можно утверждать следующее: разорвать и противопоставить друг другу идеальные и материальные процессы невозможно, неважно — рассмат-

[1] См.: *Сперри Р.У.* Перспективы менталистской революции и возникновение нового научного мировоззрения // Мозг и разум. М., 1994. С. 27.

риваем ли мы бытие природных объектов или же реальность человеческого сознания.

*Природа, будучи вроде бы сугубо материальной, оказывается идеально-номологически структурированной (ideal) и пронизанной идеально-информационными связями (ideele). Без этого не был бы возможен сам феномен жизни, ибо жить — значит находиться в со-знании с окружающими телами и процессами, даже если сам факт этого со-знания самим организмом никак и не осознается. Подобное осознание — удел человека, наделенного разумом и самосознанием.*

Однако и сознание человека, будучи идеальным по своему содержанию или информацией в чистом виде, нуждается, во-первых, в материально-несущих основаниях своего бытия и, во-вторых, благодаря этим тонким несущим физическим структурам способно выступать в роли не только опосредствованной телесным действием или орудием труда, но и непосредственной силы мирового бытия, сколь бы, повторим это еще раз, подобный вывод ни противоречил нашим сегодняшним верованиям.

Отсюда можно сделать общеметафизический вывод, что и наше сознание, и мировое бытие, органической и творческой частью которого является человеческое сознание, имеют монодуалистическую (по терминологии С.Л. Франка и С.Н. Булгакова) — идеально-материальную (или энерго-информационную) — природу. Данный тезис мы старались последовательно провести и в онтологическом разделе нашего учебника.

В этом, на первый взгляд неудобоваримом, термине «монодуализм» присутствуют два принципиальных значения: в основе бытия лежат два противоположных (материя и сознание, энергия и информация) и относительно независимых начала (*дуализм*), но которые друг от друга неотделимы и нуждаются во взаимном опосредствовании (*монизм*). Любопытно, что монодуализм, наиболее зримо проявляющийся при анализе онтологического статуса явлений сознания, имплицитно (неявно) присутствует в исходных смыслах понятия «информация», столь широко используемого в современной науке. Информация означает организованность, внутренний порядок, но в этом латинском слове присутствует еще и другой базовый смысл, а именно истолкование, разъяснение. Информация, стало быть, есть нечто, что обеспечивает структурность и оформленность всего существующего, но что должно быть обязательно *понято и истолковано живым сознанием*, ибо только в нем и через него выявляется в чистом виде.

Признание сознания не только информирующей нас о мире, но мощнейшей информирующей силой мироздания, по-видимому, зако-

номерный шаг, который должна будет сделать физика в XXI в. Не исключено, что мы стоим на пороге новой эпохи, связанной с научным открытием тончайших материально-несущих энергий Космоса, неотделимых от психической жизни человека. Вся наша во многом разрушительная техногенная цивилизация — это телесная проекция вовне грубо физикалистских картин мира (механической, электромагнитной, квантово-механической), а еще точнее — сколок плоско материалистически ориентированного сознания.

Правда, оборотной стороной подобной позиции является гипертрофированная религиозно-идеалистическая установка[1], подпитывающая своим радикализмом физикалистскую ориентацию науки и техники и существующая лишь благодаря наличию враждебной позиции. Более объемный и синтетический — монодуалистический — взгляд на сознание и тело человека должен будет привести к созданию психоестествознания (что предвидел еще С.Н. Трубецкой) и дать импульс новому витку технического творчества — психотехнике в самом широком смысле этого слова. Здесь уже не машина (с человеком как функциональным придатком последней), а сам человек — как сложнейший «аппарат», созданный природой, — окажется сердцем техносферы будущего.

Сколь бы ни казались такие выводы мистическими, утопическими и т.д., тем не менее они вытекают из совершенно реальных фактов и процессов, происходящих в современной культуре, и очерчивают вполне определенные перспективы дальнейших исследований феномена сознания. Так, можно предположить, что они пойдут по двум взаимно предполагающим и взаимно подпитывающим друг друга направлениям, которые вплоть до последнего времени исключали друг друга.

*Первое* из них будет и впредь изучать *сознание как вполне объективный феномен, проявляющийся в виде материальных взаимодействий* (физических, физиологических, биохимических и т.д.), которые могут быть экспериментально исследованы и теоретически объяснены средствами естественных наук. Но в ходе их осуществления необходимо будет обязательно учитывать: а) принципиальную связь материально-несущей составляющей сознания со всем многообразием физико-химических и биологических процессов в биосфере, с которыми активно взаимодействуют физиологические структуры, поля и излучения человеческого организма; б) особую роль идеально-сущих состояний сознания экспериментаторов и экспериментируемых, способных оказывать непосредственное влияние на возможные физические обнаружения мысли и на деятельность приборов. Более того, не

[1] В духе утверждения о творении Богом мира из ничего, из пустоты.

исключено, что сознание — это тот удивительный объект исследований, где успех (или неуспех) в его изучении напрямую зависит от моральных качеств исследователя. И, возможно, феномен сознания — единственная предметность, которая напрямую потребует пересмотра ценностных оснований науки.

*Вторая стратегия исследований сознания представляет собой непосредственное овладение им с точки зрения его идеально-сущего предметного содержания.* Здесь особое значение будет иметь научно-психологический анализ и обобщение опыта восточной и западной психотехники. При этом любые формы непосредственного изучения реальности сознания, в свою очередь, будут нуждаться в научно-экспериментальной проверке и корректировке. Только эксперимент и беспристрастный рациональный анализ фактов — надежные барьеры против оккультных спекуляций в этой области и абстрактных псевдонаучных отрицаний.

*При этом надо ясно отдавать себе отчет в том, что познание явлений сознания есть не чисто теоретический, но в значительной степени этико-практический вопрос человеческого жизнеустроения.* Чем выше уровень сознания личности в плане ясности, четкости и нравственности ее мыслей, чем выше восходит человек по «оси» духовного роста, тем большие глубины собственного «жизненного мира» (его глубинного «Я») и, соответственно, мировой жизни открываются перед ним. Воистину сознание человека — краеугольный объект современных научных и философских исследований и одновременно самое действенное средство решения важнейших проблем современной цивилизации.

В плане же дальнейшего анализа гносеологических проблем, связанных с жизнью сознания, необходимо остановиться на источниках знаний, которыми оно оперирует: являются ли таковыми органы чувств или же знания — плод деятельности наших рациональных способностей?

## Вопросы и задания

1. Опишите существенные признаки идеальности сознания.
2. В чем проявляется материальность сознания?
3. Как надо понимать идеальность природных процессов?
4. Назовите наиболее актуальные перспективы исследования сознания.

## Литература

*Акимов А.Е.* Что нас ждет в торсионном поле? // Человек. 1995. № 5.

*Винер Н.* Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине. М., 1968.

*Дубров А.П., Пушкин А.Н.* Парапсихология и современное естествознание. М., 1989.

*Лившиц М.М.* Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. № 10.

Сознание и физическая реальность. 1997. Т. 2. № 4.

*Соколов А.В.* Информация: феномен? функция? фикция? // Философские науки. 1990. № 9.

# Глава 8. Чувственное и рациональное в познании. Виды рационального познания

## § 1. Становление проблемы: источник и объективность знания

Начиная с древности и по сию пору перед гносеологической мыслью всегда вставали вопросы следующего плана: каковы источники нашего знания о бытии? Насколько они надежны и объективны?

В истории философии сложились две альтернативы в их решении. Одна из них носит название сенсуализма (от лат. sensus — восприятие, чувство, ощущение).

**Сенсуалистические варианты решения.** Сенсуализм утверждает, что единственным источником наших знаний о мире и о самих себе является деятельность органов чувств. Все остальные виды знания, в том числе рациональные, основаны на обобщении и анализе данных чувственного опыта. Последовательная сенсуалистическая позиция просматривается уже в античной философии, хотя классическая формула сенсуализма была дана Дж. Локком лишь в XVII в. Она утверждает, что нет ничего в человеческом разуме, чего бы раньше не было в чувствах.

Сенсуализм приобретал различные формы в истории философии. Можно выделить *субъективно-идеалистическую (или субъективно-имманентистскую) разновидность сенсуализма*, восходящую еще к киренаикам. Их лидер Аристипп утверждал, что ощущения — единственный источник наших знаний, но говорят они не о вещах мира, а только о наших собственных переживаниях и состояниях. Цель бытия — стремление к разумному чувственному удовольствию. Такого рода позиция гносеологически подпитывала античный гедонизм. Классический вариант сугубо феноменалистского и субъективистского сенсуализма был развит Дж. Беркли, отбросившим всякую внеш-

нюю реальность, стоящую за первичными ощущениями (идеями) субъекта, что мы подробно рассмотрели в главе 2 данного раздела.

*Скептический вариант сенсуализма* был разработан Д. Юмом, провозгласившим впечатления внешнего и внутреннего опыта единственной надежной реальностью, с которой мы можем иметь дело в познании, а признание какой-то объективной реальности, стоящей за впечатлениями, — не более чем психологическим актом нашей веры. Позиция Д. Юма стала гносеологической опорой для многообразных форм последующего англо-американского эмпиризма.

Наконец, следует выделить *классическую реалистическую разновидность сенсуализма*, утверждающую соответствие человеческих ощущений и чувственных образов восприятия самим вещам. Эту позицию отстаивали в индийской философии — школа чарвака-локаята; в греческой традиции ее виднейшими представителем был Эпикур; в Новое время ее разделяли Ф. Бэкон, П. Гассенди, Т. Гоббс, К.А. Гельвеций, с известными оговорками — Дж. Локк и Э. Кондильяк. К модифицированным вариантам реалистического сенсуализма в трактовке источников наших знаний о бытии могут быть отнесены современные натуралистические доктрины и диалектический материализм. В них учтены и частично преодолены недостатки классического реалистического сенсуализма (безусловное доверие к чувственным данным, пассивный и асоциальный характер отражения мира органами чувств человека).

С конца XVIII — начала XIX в., после сокрушительной критики сенсуализма представителями немецкой классической философии, а также под влиянием успехов опытного естествознания, происходит постепенная трансформация гносеологической позиции классического сенсуализма в методологическую установку *эмпиризма.* В основе последней лежит тезис о том, что источником научного знания являются чувственно воспроизводимые факты опыта, а вовсе не конструктивная деятельность теоретического разума, сугубо аналитического, инструментального и способного выполнять разве что функции «строительных лесов» при возведении здания позитивной науки. При этом гносеологический вопрос о том, стоит ли за научными фактами какая-либо объективная реальность, может вовсе не возникать в рамках эмпиристски ориентированных методологических построений или даже провозглашаться метафизическим псевдовопросом, что будет особенно характерно для неопозитивизма.

Наибольшее развитие эмпиризм получил в рамках англо-американской философии, что, с одной стороны, может быть объяснено влиянием исторической традиции, а с другой — спецификой англоязычной культурно-языковой среды. Не случайно с середины XX сто-

летия особое внимание исследователей стал привлекать феномен языка и различных форм языкового опыта человека, что вызвало к жизни философское течение под названием «аналитическая философия». Здесь естественный язык (в отличие от неопозитивитского внимания к искусственным языкам и к логике) оказывается и центральным объектом, и важнейшим средством философских исследований, в том числе при анализе сугубо метафизических проблем. Внимание к повседневной практике языкового понимания и языкового поведения, как выясняется, способно пролить свет и на многие теоретико-познавательные нюансы, до этого ускользавшие от внимания философов. В частности, стало ясно, что картина мира, в рамках которой живет, познает и творит человек, есть в значительной мере следствие языкового опыта человека, в который он погружен, и что носители различных правил «языковой игры» живут в своеобразных смысловых мирах, между которыми бывает не так-то просто найти точки пересечения.

Особое влияние на становление англо-американской аналитической философии оказали труды по философии языка Л. Витгенштейна, а также уже упоминавшийся скептицизм Юма. На то есть достаточно веские причины. Еще С.Н. Трубецкой проницательно подметил: «Философия Юма, самая цельная, характерная, национальная изо всех английских философий, совместила в себе ... скептицизм последовательного эмпиризма с практическим здравым смыслом британца. Юмовский скептицизм — едва ли не самая философская форма эмпирического учения»[1].

**Рационалистическая позиция.** В противовес позиции эмпиризма и сенсуализма *рационалистическая* (от *лат.* ratio — рассудок) установка провозглашает разум единственным источником наших истинных знаний о бытии. Чувственные данные здесь не отрицаются, но квалифицируются как субъективные, подверженные обманам и иллюзиям. В лучшем случае они ложатся в основу правдоподобных человеческих мнений, но чаще всего погружают нас в мир обманчивой майи, как считает восточная, в частности индийская, философия. Единственный способ выбраться из «чувственной пещеры», наполненной тенями подлинных вещей, — это, по мысли Платона, обратиться к свету разума, возносящего нас в умопостигаемую область истинного знания, лежащую за пределами чувственных горизонтов мира.

---

[1] *Трубецкой С.Н.* Соч. М., 1994. С. 514. Отсылаем читателя к до сих пор не устаревшему общему анализу достижений и противоречий эмпиризма, данному С.Н. Трубецким в цитируемой работе «О природе человеческого сознания».

Рационалистическая традиция не менее, а, пожалуй, даже более популярна в мировой философии, нежели эмпирико-сенсуалистическая. В Индии к ней можно отнести веданту, санкхью, ньяю. В греческой философии отчетливо рационалистические позиции помимо платоновской школы и неоплатоников занимали элеаты во главе с Парменидом, а также Анаксагор и Эмпедокл. В виде классической гносеологической программы рационализм оформляется в Новое время у Декарта с его теорией врожденных идей, которые не могут быть извлечены ни из какого чувственного опыта, а открываются субъекту лишь в акте рациональной интуиции.

Несокрушимая вера в мощь разума оказывается доминирующим мотивом всей новоевропейской философии вплоть до XX в. Особую популярность рационалистические философские системы всегда имели во Франции и особенно в Германии. Не случайно свое наиболее зримое, классическое проявление рационалистическая установка получит в философии гегелевского панлогизма, где даже эмоции, чувственность и религиозная вера предстанут всего лишь как формы инобытия логического разума.

После Гегеля рационалистический идеал познавательной деятельности будет утверждаться в Марбургской школе неокантианства (П. Наторп, Г. Коген, ранний Э. Кассирер) с подчеркиванием — вопреки позитивистской установке — особой конструктивной роли теоретического разума в науке. В XX в. к рационалистическим вариантам философствования следует отнести феноменологию и герменевтику, а целую программу защиты и обновления рационалистических позиций под названием «новый рационализм» предложил французский философ и методолог науки Г. Башляр[1].

В утверждении основополагающей роли разумного начала в бытии человека, особенно в его научно-познавательной деятельности, есть глубочайший смысл. Другое дело, что явно не все в нашем сознании разумно и доступно для сугубо рациональной рефлексии, а исключать роль чувственного опыта в качестве важнейшего источника наших знаний о мире и самих себе попросту невозможно. Поэтому начиная

---

[1] См.: *Башляр Г.* Новый рационализм. М., 1987. Любопытно, что независимо от Г. Башляра с программой утверждения *нового рационализма* в науке и современной культуре выступил выдающийся отечественный ученый Н.Н. Моисеев. Правда, в отличие от французского философа, идеализирующего активный европейский научный и преобразовательный дух, основной пафос русского ученого был направлен против новоевропейской, в сущности глубоко иррациональной, установки на покорение природы, расхищение ее богатств и получение односторонних политических преимуществ в технократической гонке. См.: *Моисеев Н.Н.* Новый рационализм. М., 1994.

с Аристотеля не прекращаются попытки гармонически синтезировать эмпирико-сенсуалистические и рационалистические позиции. По учению Аристотеля, свои фундаментальные идеи человеческий ум заимствует не из опыта, а из Божественного Ума, однако в реальном познании человек имеет дело с представлениями, за которыми стоят реальные вещи. Мало того, Аристотель заявляет, что представления не могут существовать без вещей, а вот вещи без представлений существовать могут. В последующей традиции попытку синтеза эмпиризма и рационализма (синтез линий Р. Декарта и Дж. Локка) предпринимает Лейбниц, заявляя, в противовес Локку, что «нет ничего в разуме, чего бы раньше не было в чувствах, кроме самого разума», но, вопреки Декарту, утверждая, что одновременно существуют и истины опыта (истины факта — в его терминологии). При этом симпатии Лейбница всё же лежат в русле рационалистической метафизики.

Крупнейшая веха в развитии взглядов на соотношение чувственных и рациональных компонентов в познании, без сомнения, И. Кант, предложивший рассматривать чувственность и рассудок как «два ствола» единой познавательной деятельности человека. Их разрыв ведет к ошибочным трактовкам познавательного процесса: к наивному реализму или субъективному идеализму, с одной стороны, а с другой — к теории врожденных идей или антиномизму спекулятивной метафизики[1]. Научное же познание всегда имеет дело с явлениями как чувственной данностью, структурированной априорными формами чувственности и рассудка. К слабостям кантовской позиции относится то, что синтез в его модели оказывается весьма непоследовательным: в природе разум познает только то, что сам же в нее a priori и влагает в форме категориальных связей и отношений. Иными словами, рационализм в его теории познания приобретает лишь более утонченные и скрытые формы, а в явном виде проявляется в его рационалистической этике долга.

Еще одной крупной фигурой, предпринявшей глубокую, но, к сожалению, оставшуюся неразработанной попытку построения синтетической теории познания, следует считать В.С. Соловьева с его трудом «Критика отвлеченных начал»[2]. Весьма глубокие идеи о связях чувственного и рационального в познании, в той или иной мере восходящих к гносеологическим идеям В.С. Соловьева, можно найти у

---

[1] См., например: *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 286—287.

[2] Квинтэссенцию его взглядов на познавательный акт как на сложное единство чувственного и рационального знания, а также способности созерцания или воображения можно найти в кн.: *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 717—734.

таких представителей отечественной философской мысли, как С.Л. Франк, П.А. Флоренский, Н.О. Лосский.

Однако какой же смысл сегодня мы вкладываем в понятия чувственного и рационального познания и как они соотносятся друг с другом? Обратимся сначала к чувственному познанию.

## § 2. Чувственное познание. Проблема первичных и вторичных качеств

Факт получения многообразных и жизненно необходимых знаний посредством органов чувств не вызывает сомнений. К чувственно-сенситивным источникам наших знаний могут быть отнесены следующие конкретные способности телесно-перцептивной сферы сознания.

*Внутренние (или органические) ощущения* — это самое первичное, большей частью совершенно неосознаваемое витальное знание о процессах, происходящих в нашем теле, благодаря которому контролируется и поддерживается оптимальная жизнедеятельность организма. Известно, какой сложнейший комплекс бессознательных интероцептивных ощущений лежит в основе инстинктивных (например, хватательных и сосательных) движений младенца, не говоря уже о приобретенных реакциях типа речевой деятельности или прямохождения. Любопытно, что такие внутренние ощущения, как голод, жажда, боль, крайне трудно отделить от эмоциональной сферы. В свое время на это обратил внимание С.Л. Франк, говоря, что невозможно строго разделить, например, внутреннее ощущение голода и непосредственно, всем существом переживаемое, «чувство голода».

При всей невозможности однозначно развести телесные ощущения и первичные эмоциональные реакции организма между ними, тем не менее, существуют вполне определенные различия. Еще Т. Гоббс отличал внутренние ощущения, определяемые модусом «приятное—неприятное», как направленные вовне организма, от эмоций (страстей), связанных с удовольствием и неудовольствием, являющихся по его мнению, «движениями, направленными вовнутрь»[1]. Приведем ряд конкретных примеров, подтверждающих правоту Т. Гоббса. Так, можно испытывать приятные физиологические ощущения при поглощении вкусной и острой пищи, но при этом ощущать эмоциональный дискомфорт, памятуя о могущей открыться язве желудка. И наоборот: можно испытывать физическую боль при сдаче донорской крови, но и одновременно радость от сознания того, что она кому-то может спас-

[1] *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 238.

ти жизнь. Наконец, можно указать на патологические отклонения в психике типа мазохизма, когда испытывают удовольствие от боли, или синдрома Кандинского—Клеромбо, когда болевые ощущения спокойно переживаются как принадлежащие другому лицу. Общая же закономерность становления сознания, по-видимому, такова: чем выше уровень перцептивных и эмоциональных способностей, тем четче проявляется их специфика.

*Система внешних (экстероцептивных) ощущений* — это деятельность внешних органов чувств, обеспечивающая получение сенсорной информации (тактильной, зрительной, слуховой, вкусовой, обонятельной) об отдельных свойствах предметов и процессов окружающего мира. Особенностью внешних ощущений служит, с одной стороны, их удивительная взаимная скоординированность (нормальный бодрствующий человек получает внешнюю информацию всегда от разных рецепторов, но не ощущает в ней никакой рассогласованности), а с другой — не менее поразительная возможность их взаимной компенсации. Пожалуй, самый выдающийся пример последней особенности — это успешная социализация слепоглухонемых детей, связанных с внешним миром в основном посредством тактильных ощущений, которая была осуществлена школой Соколянского—Мещерякова[1].

При всей фрагментарности информации о мире, идущей от ощущений, одну их важную особенность на примере архаических племен установил К. Леви-Строс. Он заметил, что в большинстве случаев органы чувств, обеспечивающие выживаемость организма во внешней среде, не обманывают нас: громкий хаотический звук и ощущение жара чаще всего свидетельствуют о реальной опасности; ядовитый гриб и на вкус горек; отвратительный запах предупреждает о гниении и опасности заражения. К тому же многие внешние ощущения (особенно вкусовые и обонятельные) позволяют верно классифицировать предметы окружающего мира задолго до того, как это подтверждает экспериментальная наука. «На интуитивных основах, — пишет французский этнограф, — мы группируем вместе огурцы, турнепс, капусту, несмотря на то что ботаника разграничивает линейные и крестоцветные. В доказательство истинности чувств химия показывает, что эти различные семейства схожи в одном: они содержат фосфор»[2]. Правда, материал внешних ощущений не только связывает нас с миром, позволяя целесообразно действовать в нем, удовлетворяя базовые витальные потребности, но и отдаляет от него, как только перед нами

[1] См.: *Мещеряков А.И.* Слепоглухонемые дети. М., 1974.

[2] *Levi-Strauss K.* The Savage Mind. Chicago, 1966. P. 12.

встают более сложные познавательные задачи, требующие выхода за пределы непосредственно данного и переживаемого.

*Благодаря восприятию человек формирует целостные образы предметов* внешнего мира на основе продуктивного синтеза и отбора сенсорной информации, поступающей от органов чувств. Огромную роль играют здесь язык и память. Способность к восприятию и идентификации объектов образует «нижний этаж» предметности (или интенциональности) нашего сознания, поскольку здесь оно впервые отделяет внешний предмет восприятия от собственных ощущений и переживаний. Как справедливо пишет К. Ясперс, «мы воспринимаем не совокупность ощущений, как полагают некоторые психологи, а “вещи”. Мы видим не просто чередование ощущений, а связь причины и следствия, когда один бильярдный шар толкает другой»[1]. Иными словами, в восприятии всегда есть неявные сверхчувственные компоненты (категориальные представления о пространстве, времени, причинности, тождестве и т.д.), а значит, присутствуют зачатки мыслительной деятельности в виде сенсорно-моторного интеллекта (термин Ж. Пиаже) или наглядно-действенного мышления, по другой терминологии.

*Способность к оперированию конкретными представлениями*, которая одновременно может рассматриваться и как первичная форма собственно мышления, — это способность к конструктивному манипулированию обобщенными и рационализированными образами предметов в отрыве от непосредственного перцептивного опыта. Колоссальную роль здесь играют ассоциативные процессы, репродуктивное воображение и, конечно, активная ориентировочная и предметная деятельность индивида, включенные в контекст социального взаимодействия. Способность к оперированию конкретными представлениями связывается в психологии с работой репрезентативного интеллекта (термин Ж. Пиаже) или наглядно-образного мышления.

Возникает гносеологический вопрос фундаментальной значимости: в какой мере наш чувственно-перцептивный опыт (прежде всего ощущения) соответствуют самим вещам? Насколько объективна повседневная проекция нашего чувственного субъективного образа мира на мир, как он существует сам по себе?

Впервые этот вопрос был поставлен уже Демокритом, а в Новое время — Дж. Локком в рамках проблемы соотношения первичных и вторичных качеств. Под первичными качествами английский философ понимает те, которые, по его мнению, неотделимы от самих вещей и

[1] *Ясперс К.* Собр. соч. по психопатологии: В 2 т. Т. 1. СПб., 1996. С. 275, 282—287.

вызывают в нас вполне объективные идеи. К таковым Дж. Локк причисляет плотность, протяженность, форму, движение. Ко вторичным же качествам (цвета, звуки, вкусы) относятся те, которые вызываются в нас воздействием предметов, но не имеют с самими этими предметами непосредственного сходства. Они субъективны. Вот как резюмирует Дж. Локк сущность своей позиции: «Идеи первичных качеств тел сходны с ними, и их прообразы действительно существуют в самих телах, но идеи, вызываемые в нас вторичными качествами, вовсе не имеют сходства с телами. В самих телах нет ничего сходного с этими нашими идеями. В телах, называемых нами по этим идеям, есть только способность вызывать в нас эти ощущения. И то, что является сладким, голубым или теплым в идее, то в самих телах, которые мы так называем, есть только известный объем, форма и движение незаметных частиц»[1].

Впоследствии Дж. Беркли провозгласит, что нет вообще никаких первичных качеств, а есть только вторичные, из чего им и были сделаны субъективно-идеалистические выводы. В конце XIX — начале XX в. большое распространение получила теория иероглифов естествоиспытателя Г. Гельмгольца, согласно которой ощущения лишены образного сходства с внешними предметами и представляют собой лишь субъективные иероглифы (знаки) вещей и процессов, воздействующих на нас. Как же в настоящий момент решается проблема соотношения объективного и субъективного, образного и знакового в чувственном познании?

Действительно, как выясняется, даже «первичные качества» несут определенную субъективную составляющую. Так, субъективное ощущение гладкости и плотности стола будет мгновенно опровергнуто, как только вам предоставят возможность проверить свои тактильные ощущения с помощью микроскопа: стол предстанет как исключительно неровная поверхность с многочисленными порами в древесине. Восприятие формы и движения, как показывают психологические эксперименты, весьма различно на разных этапах онтогенетического развития ребенка и достаточно сильно разнится между собой в разных культурах. Знаковость здесь везде, несомненно, присутствует.

Вместе с тем модальность ощущений (их качество и интенсивность) в так называемых «вторичных качествах» вовсе не чисто субъективна, а вызвана вполне объективными параметрами внешних воздействий (длина и частота электромагнитных волн, химические соединения молекул, характер звуковых колебаний и т.д.). Образное сходство между человеческими чувственными данными и самими ве-

[1] *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 186.

щами, здесь, несомненно, существует. В противном случае фотоаппарат (как отчужденный механизм получения зрительного изображения) никогда бы не работал, а тем более не работала бы фотокамера, хирургическим путем вмонтированная в мозг человека с поврежденными зрительными органами. Однако такие приборы уже созданы и успешные эксперименты уже проведены. Точно так же об определенной образной объективности наших звуковых восприятий свидетельствуют успешно работающие слуховые аппараты и т.д. Таким образом, наше доверие к органам чувств основано отнюдь не только на психологической вере (как думал Д. Юм), а на их тысячекратно практически проверенной способности обеспечивать достаточно объективную ориентацию человека в окружающем мире.

Однако, как неопровержимо свидетельствуют философско-психологические исследования, ни о какой полной адекватности чувственных данных внешнему миру речь идти не может. Наше чувственное познание есть всегда единство субъективного и объективного, образного и знакового, лишь с разным удельным весом того и другого. Слепо доверять своим чувствам и отрицать все, что лежит за их пределами (а это всегда было свойственно обывателю, абсолютизирующему свой личный чувственный опыт), — значит впадать в не меньшую ошибку, чем при отрицании их объективности. В настоящее время выявлена целая *иерархия внеперцептивных форм влияния на наш чувственно-телесный «образ мира»*.

Во-первых, знаковые (т.е. субъективированные) элементы в наших ощущениях появляются уже на уровне отбора и обработки сенсорных сигналов в коре головного мозга (например, способность к полихромному восприятию цветов, к распознаванию звуков определенной частоты и т.д.). Хороший эмпирический материал подобного рода приведен в монографии Н.И. Губанова[1].

Во-вторых, можно говорить об архетипически-бессознательном структурировании перцептивного поля ощущений и восприятий, открытого К.Г. Юнгом.

В-третьих, следует указать на важнейшую конструктивную роль языка, его грамматики и лексики, задающих вполне определенную канву отбора и организации чувственного материала, а также узнавания и интерпретации внешних предметов. Подобные факты легли в основу известной гипотезы «лингвистической относительности», выдвинутой Б. Уорфом[2]. Хотя впоследствии «сильная версия» этой гипотезы

---

[1] См.: *Губанов Н.И.* Чувственное отражение. М., 1986.

[2] См.: *Уорф Б.* Наука и языкознание // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960.

и была подвергнута критике, тем не менее ее «слабую» версию разделяет сегодня большинство философских и психологических школ.

В-четвертых, важнейшим фактором влияния на наш чувственный опыт являются культурно-исторические предрассудки и ценностно-смысловые установки, обусловливающие во многом различные «миры», в которых живут представители разных эпох и культур. Об этом свидетельствуют данные кросскультурной психологии и этнографии, а также исследования по «историческим типам ментальности», в частности по специфике духовного мира средневекового — православно-византийского и западноевропейского — человека[1]. Здесь проявляется детерминация «чувственного образа мира» со стороны религии, науки, философии и других символических систем культуры.

В-пятых, необходимо отметить такие, уже чисто субъективные, факторы организации чувственного опыта, как факты личной биографии, профессиональные навыки, экзистенциально-психологические предпочтения и сиюминутно-аффективные состояния. Они оказываются просто-напросто неустранимыми из повседневной «картины мира», которую нам так свойственно отождествлять с миром, каким он существует на самом деле.

Но сколь бы ни было субъективным и ненадежным наше чувственное познание, оно все же позволяет нам успешно действовать в окружающем мире и удовлетворять свои базовые витальные потребности. Преодолевать же его ограниченность и субъективность человечество научилось по крайней мере двумя путями: а) за счет создания технических устройств и приборов, существенно усиливающих и расширяющих возможности наших органов чувств; б) посредством рационального познания, способного преодолевать обманчивость и иллюзорность чувственности. К анализу рациональных видов познавательной деятельности мы теперь и переходим. Но прежде хотя бы вкратце остановимся на проблеме рациональности, которая широко обсуждается в современной науке.

## § 3. Аспекты рациональности. Иррационализм и его разновидности

Особое звучание и остроту проблема рациональности приобрела в связи с кризисными процессами, явственно проявившимися в развитии человеческой цивилизации и научной мысли во второй половине

[1] См., например, ставшие уже классическими работы: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997; *Хейзинга Й.* Осень средневековья. М., 1988.

XX в. Она имеет по меньшей мере три важных аспекта: методологический, социальный и гносеологический.

*Методологический* аспект проблемы рациональности связан с тем, что под сомнение оказался поставленным европейский идеал рациональной деятельности, который всегда ассоциировался с наукой. Дело в том, что обнаружился любопытный факт: граница между мифом и наукой, наукой и религией оказалась куда как менее прозрачной, чем это казалось ранее. Миф удивительным образом обнаружил элементы научности, а строгая наука — явные черты мифологии[1]. Помимо этого выяснилось: то, что является рациональной научной деятельностью в физике, совсем не является рациональным в области наук о духе (истории или литературоведении). Например, бессмысленно требовать от историка, чтобы он придал обнаруженной им исторической закономерности количественную математическую формулировку или заставить литературоведа экспериментально обосновать свою позицию. Соответственно, методологический аспект проблемы рациональности включает в себя целый «пучок» далеко не простых проблем:

- различения (демаркации) науки и ненауки;
- исторической смены идеалов научной рациональности;
- единства и различия критериев рациональности в разных науках;
- перспектив эволюции современной, так называемой «постнеклассической» научной рациональности.

Поскольку данный комплекс проблем касается скорее логики и методологии науки (эпистемологии), нежели теории познания, то мы не будем на них останавливаться, отсылая заинтересованного читателя к соответствующему учебному пособию[2].

*Социальный* аспект проблемы рациональности связан с тем, что по мере бурного научно-технического развития человеческой цивилизации вроде бы рационально сформулированные цели и основанные на рациональных знаниях средства их достижения стали все чаще оборачиваться непредвиденными разрушительными результатами: обострением экологических проблем, упадком духовной культуры; массовыми политическими психозами и деградацией здоровья подрастающего поколения. Таким образом, со всей остротой встал вопрос о рациональности (оправданности) целей и средств человеческой деятельности в условиях, когда ошибки стали слишком дорого стоить. Данный круг

---

[1] См.: *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986; *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996.

[2] См.: *Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А.* Философия науки и техники. М., 1995.

проблем активно обсуждается ныне в рамках социальной философии, культурологии и социологии.

В *гносеологическом* же плане, для нас наиболее интересном, выяснилось, что, во-первых, гипертрофированные рационализм и прагматизм в познавательной деятельности глубоко иррациональны. Во-вторых, формы постижения бытия, которые раньше квалифицировались как сугубо иррациональные (эмоциональное, религиозное, мистическое), в своих лучших образцах выполняют незаменимые функции и в психологическом, и в культурном существовании человека. В силу этого их скорее можно квалифицировать как внерациональные формы человеческого опыта. Наконец, в-третьих, само понимание рационального познания должно быть существенно углублено и расширено. По крайней мере оно не должно сводиться только к деятельности логико-понятийного мышления в математических, естественных или технических науках. Рациональные и внерациональные виды знания совместно должны противостоять эскалации современного иррационализма, который предстает в трех различных, но внутренне связанных формах.

**Вненаучный иррационализм.** Его суть состоит в том, что провозглашается наличие таких видов знания и методов их получения, которые принципиально недоступны для освоения средствами научного и философского разума. Такая иррационалистическая позиция в рамках европейской культурной традиции исторически связана с церковно-догматической теологической интерпретацией христианского мировоззрения, когда истины религиозного откровения слишком резко и необоснованно противополагаются доказательным истинам науки и философии. Квинтэссенцией подобной позиции выступает знаменитый тезис латинского теолога Тертуллиана: «Верую, потому что абсурдно».

Любопытно, что евангельская проповедь самого Христа лишена какой-либо алогичности (бессвязности) или антиномизма (соединения в одной формуле взаимоисключающих суждений). Иисус говорит в основном притчами, приноравливаясь к уровню сознания собеседников и не подавляя их свободы при интерпретации сказанного. В случае же прямых философских поучений, как, например, в Евангелии от Иоанна, Иисус делает все, чтобы ученики поняли его мысль однозначно, не впадая в ложные антиномии. Жесткое же противополагание веры разуму или же принудительное подчинение последнего религиозному авторитету — это плод последующего церковного теологического «творчества», а не характеристика христианского мировоззрения как такового.

Сегодня мы имеем дело с гораздо более опасным видом вненаучного иррационализма. Он связан с невиданным ренессансом магии, ок-

культных учений и распространением откровенного сатанизма. Сведениями подобного рода переполнена современная печать, начиная с газетной информации об услугах «колдунов — магистров черной магии» и «ведьм в третьем поколении» и кончая отчетами о судебных процессах над деятельностью тоталитарных сект. Подобную разновидность иррационализма следует считать наиболее опасной, ибо здесь не только отрицается научная и философская возможность проверки и критики оккультно-магического знания, но провозглашается, что:

а) это знание содержит все истины мирового бытия и все истины, которые необходимы для личного счастья;

б) единственным носителем этих вселенских истин объявляется новоявленный «гуру» или секта в целом, без абсолютного подчинения и доверия которым истина не может быть усвоена неофитом;

в) ценности (прежде всего нравственные) гражданского общества, традиционных религий и национально-культурных общностей объявляются или ложными, или в лучшем случае ограниченными по сравнению с абсолютными оккультными истинами и ценностями.

Вненаучный иррационализм всегда связан или с откровенным корыстным шарлатанством, или с патологической жаждой власти, или с психопатологическими явлениями, а зачастую со всем этим одновременно. В любом случае это угрожает как физическому здоровью и психике человека, так и его социальному бытию.

**Научный иррационализм.** Данная позиция, являясь оборотной стороной вненаучного иррационализма, его своеобразным «зеркальным отражением», связана с априорным отрицанием значимости вненаучных видов знания и, наоборот, с абсолютизацией существующих на данный момент научных представлений. Вкратце суть этой позиции может быть выражена следующей фразой: «Подобных явлений в природе и подобных сил в человеке не существует потому, что я не могу их объяснить, исходя из известных на сегодняшний день научных законов; но зато то, что я знаю, может с успехом решить все человеческие проблемы».

Такая позиция глубоко иррациональна, т.е. самопротиворечива и разрушительна, по двум причинам.

Во-первых, она поощряет вненаучный иррационализм, который как раз и претендует на знание того, что априорно отказывается познавать и объяснять наука. Именно на «невспаханных» систематической философской и научной мыслью полях произрастают наиболее ядовитые сорняки и пустоцветы духа.

Во-вторых, здесь частные теоретические схемы и отдельные истинные результаты непомерно абсолютизируются и начинают претендовать на монопольное положение.

Таким образом, ложь есть знание, вышедшее за границы своей применимости, или знание, отрицающее нечто, лежащее за его границами. Агрессивная же защита своих ложных притязаний и узких предрассудков, даже если она проводится под знаменами науки, есть иррационализм в чистом виде.

**Философский иррационализм.** Его воплощает современная философия так называемого постмодерна, представленная преимущественно франкоязычными авторами — Делезом, Деррида, Фуко и др.

Во-первых, постмодерн отрицает наличие твердой иерархии нравственных ценностей, провозглашая их сугубую относительность и виртуальность. Более того, в культуре его как раз интересуют антиценности — всяческие патологии и аномалии, будь то феномен безумия, сексуальные извращения или культурные маргиналии. Через вроде бы безобидную ссылку на то, что подобные явления раньше незаслуженно игнорировались «классической» наукой и философией и грубо третировались ортодоксальными религиями, происходит своеобразная ценностная реабилитация исподнего дна человеческой души и патологических форм социального существования. Норма и аномалия здесь как бы уравниваются; более того, патология даже превозносится как нечто оригинальное и нестандартное, воплощающее дух подлинной человеческой свободы.

Во-вторых, постмодерн трактует истину как вредную и подавляющую нашу свободу метафизическую фикцию, ибо образы мира и виды знания в головах индивидов неизбежно субъективны и плюралистичны. Они полностью определяются принятыми правилами языковой игры, так называемыми «структурами дискурса». Стремление же какого-либо знания (даже научного и даже логико-математического!) претендовать на статус истинного есть знак его тоталитарных претензий на власть и господство.

В-третьих, целью человеческого бытия провозглашается умение свободно и иронично играть в разнообразные языковые конструкции (художественные, научные, оккультные, философские) в условиях абсолютного ценностного релятивизма и познавательного плюрализма. В результате человеческое бытие оказывается абсолютно безосновным и лишенным глубины, текучим и событийным, а потому в конце концов глубоко бессмысленным. В таком фрагментарном («децентрированном», по выражению ряда постмодернистов) мире все, в сущности, становится возможным — любые, самые безнравственные и субъективные игрища. «Бог умер», — этот приговор Ф. Ницше европейской культуре получает в лице постмодерна свое окончательное и наиболее

неприглядное воплощение, равно как и фраза Ф.М. Достоевского, что «если Бог умер, то все дозволено».

Любопытно, что подобное иррационалистическое умонастроение, вопреки якобы отсутствию метафизических допущений, на самом деле основывается на трех совершенно некритически принимаемых метафизических предрассудках. Это:

а) тезис о сугубой конечности и смертности человека;

б) убежденность в том, что человек есть прежде всего «существо телесно и эмоционально желающее», а вовсе не разумное, как уверяла нас вся «классическая» европейская наука и философия;

в) уверенность, что мысль и смысл в принципе не могут существовать вне языка. Чтобы не быть голословными, процитируем слова М. Фуко, одного из самых видных и популярных «теоретиков» постмодерна: «Разве смерть не есть основа, на которой только и возможно какое-либо познание?.. Разве желание не есть то, что всегда остается немыслимым в недрах мысли? И разве Закон-язык ... не есть то, откуда исходит первоначало всякого значения... И если эти Смерть, Желание, Закон никогда не могут встретиться внутри знания... то причина этого в том, что они обозначают самые условия возможности всякого знания о человеке»[1].

Тезис о примате языка в бытии и самопознании человека является, пожалуй, наиболее значимым для постмодернистов. Мы имеем здесь дело с возникновением своеобразного магического интеллигентского культа языка, с превращением последнего в нового языческого идола, которому исступленно поклоняются и приносятся жертвы, например, в форме рациональной мысли или ценностно укорененного сознания. При этом как раз утрачивается видение творческого потенциала языка и абсолютизируется его репрессивная функциональная модальность.

Возникает вопрос: а что мировоззренчески роднит три, выделенные выше, вида иррационализма? Прежде всего узость и субъективизм мышления, когда на мир взирают сквозь узкую прорезь в раковине и не желают признавать ничего, что лежит за пределами такого «ракушечного мировидения». Мы имеем здесь дело, говоря бессмертным языком великого Платона, с «пещерной религией», «пещерной наукой» и «пещерной философией», абсолютизирующими свои предрассудки и поносящими все, что разрушает и подрывает магию единственности и самоценности такого «пещерного образа» мира и человека.

*Борьба с иррационализмом во всех его ипостасях возможна лишь в случае открытого и взаимоуважительного диалога внерациональных и*

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1992. С. 393.

*рациональных видов опыта при их совместном противостоянии иррационалистическим установкам современного сознания.* Внерациональные формы опыта мы рассмотрим ниже, а здесь обратимся к анализу основных видов рационального познания.

## § 4. Виды рационального познания

*Рациональное познание мы будем толковать предельно широко, как познание существенных свойств и связей реальности, лежащих за пределами чувственно-перцептивного и эмоционально-аффективного опыта.* Это область деятельности мышления в самом широком смысле этого слова, т.е. дара осмысления предметности любого рода. Благодаря мышлению возможно истинное со-знание многих индивидуальных познающих сознаний, равно как и осознание человеком своего собственного существа. В самом общем виде можно выделить две разновидности рационального познания: ценностно-гуманитарное и логико-понятийное, соответствующие различным сферам деятельности верхней «половины поля» нашего сознания.

**Логико-понятийное рациональное познание.** Традиционно рациональное познание ассоциируется с деятельностью логического мышления, как оно проявляется в науках логико-математического цикла, в естественных, обществоведческих и технических дисциплинах[1]. Здесь в роли предмета познания выступают идеальные абстрактные объекты, природная и социальная реальность, взятые сами по себе и лишенные человеческого ценностно-смыслового измерения. Даже если предметом естественных наук выступает человек, то он рассматривается как объект, рядоположенный другим объектам, относительно которого хотят получить некоторое знание. Если же в фокус логико-понятийного рационального познания попадают предметы, имеющие явное гуманитарное измерение (религиозные или художественные тексты, произведения искусства, архитектуры и т.д.), то оно всегда нацелено на выявление всеобщих и объективных закономерностей, подлежащих строгой концептуализации и проверке.

Субъект познания характеризуется здесь попытками полностью устранить субъективно-психологическую компоненту и придать получаемому знанию явный и безличный характер. Типичное мнение ученого, погруженного в эту сферу рационального познания, состоит во взгляде, что если бы Лобачевского, Маркса или Гейзенберга не

[1] В данном случае мы абстрагируемся от различий между ними.

существовало, то их открытия совершил бы какой-нибудь другой ученый.

Язык наук понятийно-рационального цикла — это язык строго определенных смысловых конструктов (понятий различного уровня) с минимумом метафорических и синонимических выражений. Здесь господствуют методы объяснения неизвестных фактов через известные законы, а также требуются явные дискурсивные (выводные) процедуры обоснования новых теоретических моделей и схем объяснения, если таковые вводятся в науку. В противовес любым ссылкам на опыт личного «Я» или на авторитеты, научное знание, дабы претендовать на статус истинного, должно отвечать критериям *всеобщности, доказательности и интерсубъективности* (быть однозначно понимаемым для многих индивидуальных «Я»).

**Логическое мышление.** Науки, тяготеющие к логико-понятийной рациональности, в основном отвечают на вопросы «как?» и «почему?», реже — «откуда?» и практически не задаются ценностно-метафизическими проблемами[1] типа «во имя чего?» и «для чего?». «Проблема источника и закономерности организации природы, — верно подмечает М.К. Петров, — есть, с точки зрения науки, псевдопроблема: был бы порядок, а как он там оказался — доискиваться поздно и бесполезно. В этой метафизической неразборчивости и сила, и слабость науки»[2]. Здесь налицо примат внешнего опыта и доказательного мышления, хотя, конечно, и в математике, и в физике, и в биологии, и в технических науках важное место занимают и воображение, интуиция и личная страстность ученого. Однако не они составляют существенные черты данной разновидности рационального познания, а именно *логического мышления*, к краткому анализу которого мы теперь и переходим.

Когда произносят словосочетание «логическое мышление», то чаще всего имеют в виду интерсубъективную смыслопорождающую и смыслопонимающую деятельность сознания, т.е. более или менее однозначно понимаемый многими индивидуальными сознаниями процесс оперирования понятиями, посредством которого постигаются внутренние, непосредственно чувствам не данные, свойства и отношения вещей. Для того чтобы деятельность логического мышления реально осуществилась, необходимы три условия:

1. Наличие системы индивидуальных логических операций — идентификации, абстракции, обобщения, предикации, вывода и т.д.

---

[1] Это, естественно, в меньшей степени касается обществоведческих дисциплин типа экономики, социологии или политологии.

[2] *Петров М.К.* Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д., 1992. С. 245.

Система логических операций, которая поэтапно формируется в онтогенезе, образует инвариант порождения и понимания любых смыслов. Исследование логических операций ведется преимущественно в рамках психологии мышления[1].

2. В рамках формальной логики мышление изучается не в плане осуществления индивидуальных логических операций, а с точки зрения всеобщих логических форм (суждений, понятий, умозаключений и т.д.), придающих мышлению форму всеобщности и необходимости. Наличие логических форм позволяет мышлению приобретать доказательный, дискурсивно-обоснованный характер.

3. Логическое мышление есть мышление, опосредствованное языком (в отличие, например, от гуманитарного, о котором речь пойдет ниже). Без языка невозможны ни бытие логических форм, ни интерсубъективная коммуникация, ни тем более рефлексия систематического логического мышления над своими собственными основаниями. Особую роль в становлении систематического логического мышления играет овладение письменным языком[2].

Выделяют несколько генетически связанных видов логического мышления: наглядно-действенное, наглядно-образное и вербально-логическое. Первые два вида, которые трудно отделить от высших форм чувственного познания, мы уже анализировали выше. Оперирование абстрактными общими представлениями связано с деятельностью вербально-логического мышления. На уровне повседневного обихода оно приобретает форму здравого смысла или обыденного рассудка. Более высокую форму вербально-логического мышления образует дискурсивное, доказательно-выводное мышление (научный рассудок), а высшую — рефлексивное мышление (или теоретический разум). Ясно, что четкой грани между этими разновидностями вербально-логического мышления провести невозможно, хотя на определенных различиях между рассудочно-дискурсивным и разумно-рефлексивным мышлением мы еще остановимся отдельно. А пока дадим общую дефиницию логического мышления, учитывая отмеченные выше условия его осуществления и формы проявления: *логическое мышление — это опосредованная языком (естественным или искусственным), инвариантно-упорядоченная, а на своих высших ступенях дискурсивно-обоснованная и рефлексивно-критическая смыслопорождающая и смыслопонимающая деятельность сознания.*

[1] См.: *Пиаже Ж., Инельдер Б.* Генезис элементарных логических структур. М., 1963.
[2] См.: *Брунер Дж.* Психология познания. М., 1977.

Возникает вопрос: а нет ли у логического мышления каких-то более глубоких оснований, фундирующих и индивидуальные логические операции, и бытие логических форм, и организацию его языкового инструментария? И здесь историко-философская традиция дает безусловно положительный ответ, связывая такие основания с наличием логико-категориальной структуры мышления, явно организующей все виды вербально-логического мышления; а неявно, имплицитно — упорядочивающей и чувственное познание. Для нас обращение к логико-категориальной проблематике важно еще и потому, что даст возможность более четко разделить внутри мышления или внутри рационального познания его собственно логическую и ценностно-гуманитарную ипостаси.

Проблема логических категорий столь сложна и многогранна, имеет столь давнюю историю обсуждения, что мы не можем претендовать здесь на сколь-нибудь полное ее освещение. Впервые она была поставлена Платоном в диалоге «Софист», где великий греческий мыслитель выделил пять «главнейших» видов идей (тождество, различие, покой, движение, бытие), которые суть основа движения и, соответственно, условие мыслимости всего множества идей частного характера. Фактически Платон здесь совершенно четко различает понятия и логические категории, рассматривая последние как некие универсальные смысловые «порождающие матрицы».

Совершенно иной, не логико-смысловой, а логико-грамматический подход к категориям развивает Аристотель в своем знаменитом трактате «Категории». Десять категорий Аристотеля[1] представляют собой, во-первых, основные грамматические значения слов греческого языка и, во-вторых, основные модусы вопросов, которые могут быть заданы любому объекту осмысления.

Последующая философская традиция приложила немало сил для синтеза этих двух линий. Анализом категорий занимались Плотин и Боэций, средневековые схоласты и Николай Кузанский. Но коренной поворот к систематическому пониманию основных синтетических функций категорий был осуществлен в немецкой классике, прежде всего Кантом и Гегелем. Выделим, отталкиваясь от их идей, основные операторно-синтетические функции логических категорий.

Во-первых, Кант выделяет бессознательно-спонтанное применение категорий (тождества и различия, необходимости и случайности) в актах фигурного синтеза (или трансцендентального синтеза воображения), когда из многообразного материала ощущений формируется

---

[1] *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1976. С. 56.

относительно устойчивое бытие элементарных объектов созерцания, т.е. когда предмет предстает в виде целостного образования, но еще не подвергается четкой идентификации в акте восприятия[1]. Этот факт неявного категориального структурирования перцептивного поля позднее будет подтвержден во многих психологических работах.

Во-вторых, Кант говорит о категориальном «синтезе схватывания», который он, правда, не всегда четко отличает от фигурного синтеза. Посредством него происходит «сочетание многообразного в эмпирическом созерцании, благодаря чему становится возможным восприятие его, т.е. эмпирическое сознание о нем (как явлении)»[2]. Неопределенный объект созерцания превращается здесь в идентифицированный *предмет восприятия*, т.е. из неузнанного — в узнанный предмет.

В-третьих, предмет восприятия может быть превращен в *предмет мышления* за счет уже чисто «интеллектуального синтеза», когда мы начинаем мысленно исследовать предмет восприятия под теми или иными категориальными модусами[3], т.е. сознательно задаем вопросы (вполне в духе Аристотеля) о количественной и качественной определенности этого предмета, причинах его существования, необходимом и случайном в его бытии. Здесь логические категории выступают как бы в своем подлинном, конструктивно-осмысляющем, бытии. Данные умозрительные выводы Канта получили впоследствии обстоятельное научное подтверждение. Так, Ж. Пиаже показал, что категории лежат в основе действия интеллектуальных психологических операций.

В-четвертых, Кант сумел пойти еще дальше, показав, что предмет мышления может превратиться в *предмет познания* лишь в силу наличия априорных содержательно-синтетических основоположений (типа «все явления причинно обусловлены», «все сложные тела состоят из простых тел»), которые также носят категориальный характер. Иными словами, относительно любого предмета мышления могут быть вынесены какие-то конкретные научно-дискурсивные суждения лишь постольку, поскольку им предшествуют априорные основоположения, которые содержат «в себе основания для других суждений, но сами они не имеют своего основания в высших и более общих законах»[4].

Впоследствии факт содержательно-категориального фундирования научного знания был подчеркнут в марксизме, прежде всего в «Диалектике природы» Ф. Энгельса, и Э. Гуссерлем в «Логических ис-

---

1 *Кант И.* Собр. соч.: В 6 Т. Т. 3. М., 1964. С. 204—205.

2 Там же. С. 210.

3 «Чистая категория ... не определяет ни одного объекта, а выражает лишь мышление, направленное на объект вообще согласно различным модусам» (Там же. С. 305).

4 Там же. С. 228.

следованиях». Последним вопрос был поставлен в предельно ясной и четкой форме: «Каковы первичные «возможности», из которых создается возможность теории, другими словами, каковы первичные действительные понятия, из которых конституируется само действительное понятие теории?»[1].

Ответ Э. Гуссерля предельно конкретен: научные абстракции и теоретические доказательства возможны только потому, что существуют первичные категории, конституирующие саму теоретическую, а уж тем более эмпирическую предметность нашего познания. Именно их уяснение входит в задачу логики. Гуссерль в трактовке логики весьма близок Гегелю: ее задача — систематическая рефлексия над категориальными основаниями научного мышления. Однако стратегии рефлексивной деятельности у двух мыслителей радикально различны. Для Гуссерля, как верного последователя кантовского трансцендентализма, ни о какой самостоятельной субстанциально-категориальной логической действительности речь идти не может, равно как и об исторических трансформациях содержания категорий. Категории суть априорно-операторные основания любого научного дискурса, одинаковые для всех мыслящих индивидов.

В-пятых. В отличие от Канта, Гуссерля и всей последующей трансценденталистской традиции, Гегелю (а вслед за ним и марксистской философии) удалось показать *культурно-содержательную* синтетическую функцию категорий, выступающих историческими ступеньками восхождения и, соответственно, самосознания человеческого духа. В исторической динамике категориальных смыслов и категориальных приоритетов как бы запечатлеваются основные вехи духовного движения нашей цивилизации. Дело философии — универсальная категориально-содержательная рефлексия над всеми историческими формообразованиями сознания, ибо она одна способна осмыслить всеобщие предпосылки мышления прошлых эпох и предрассудки собственного исторического времени.

С исчерпывающей полнотой эту функцию логических категорий, а значит и важную функции философии как таковой, Гегель выразил в следующем знаменитом отрывке из «Философии природы»: «Метафизика есть не что иное, как совокупность всеобщих определений мышления, как бы та алмазная сеть (категорий. — *Прим. авт.*), в которую мы вводим любой материал и только этим делаем его понятным. Каждое образованное сознание обладает своей метафизикой, тем инстинк-

[1] *Гуссерль Э.* Логические исследования. Пролегомены к чистой логике. Ч. 1. СПб., 1909. С. 211.

тивным мышлением, той абсолютной силой в нас, которой мы можем овладеть лишь в том случае, если мы сделаем саму ее предметом нашего познания. Философия как философия располагает вообще другими категориями, чем обычное сознание; все различие между различными уровнями образования сводится к различию употребляемых категорий. Все перевороты как в науках, так и во всемирной истории происходят оттого, что дух в своем стремлении понять и услышать себя, обладать собой менял свои категории и тем постигал себя подлиннее, глубже, интимнее и достигал большего единства с собой»[1].

Подытоживая, можно выделить самую главную, включающую в себя все предыдущие, формально-содержательную функцию логических категорий. Они образуют предельные полярные смысловые полюса мысли (почему категории и носят преимущественно парный характер и взаимоопределяются лишь друг через друга, а не через род и видовое отличие), замыкающие в своем «логическом» пространстве весь возможный универсум рациональных смыслов (понятий различного уровня). Это как бы всеобщие «матрицы» интерсубъективного смыслопорождения и смыслопонимания, неустранимые «фон» и «сцена», на которых «разыгрываются» любые акты нашего логико-понятийного постижения мира и самих себя. На какой бы предмет мы ни направили свой рациональный взор (в том числе и на него самого), у нас всегда будут работать категориально-смысловые матрицы. Возникает закономерный вопрос: а каковы атрибуты логических категорий, которые, во-первых, позволяют отличать их от понятий и общенаучных категорий[2] и, во-вторых, обеспечивают выполнение их многообразных операторно-синтетических функций?

Важнейшее отличие логических категорий от всех других общих понятий — это *саморефлексивность*. Суть саморефлексивности заключается в том, что логическое отрицание категории (т.е. утверждение о ее небытии) всегда утверждает ее же. Очень четко это свойство категорий зафиксировал в своих исследованиях С.Б. Церетели[3]. В самом деле, отрицание тождества («тождества нет») подразумевает по крайней мере

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 21.

[2] В силу недостатка места и исключительной сложности категориальной проблематики мы вынуждены отвлечься от таких вопросов, как соотношение парных и непарных логических категорий; их выразимость в языке и соотношение с грамматическими категориями. Мы также абстрагируемся от проблемы общего числа логических категорий и их субординации. Ниже мы остановимся лишь на их различиях и сходстве с гносеологическими, ценностными и экзистенциальными категориями.

[3] См.: *Церетели С.Б.* Диалектическая логика. Тбилиси, 1971; *Церетели С.Б.* О понятии диалектической логики // Диалектика и логика научного познания. М., 1966.

самотождественность данного акта мысли; суждение «различия нет» — отличие данного суждения от противоположного. Отрицание необходимости само претендует на необходимость. Высказывание «случайности нет» утверждает случайность прямо противоположного высказывания. Факт саморефлексивности логических категорий подтверждает их функции быть неустранимыми «операторами» мысли. Однако критерий саморефлексивности оказывается недостаточным для отделения логических категорий от некоторых других понятий (например, «язык», «слово», «точность»). Их отрицание также утверждает их же.

Поэтому другой атрибутивной особенностью логических категорий служит их *взаиморефлексивность*, т.е. взаимопереход друг в друга и взаимоутверждение полярных категорий при определенных условиях. Эта специфика категорий была схвачена Платоном, а потом развита неоплатониками, Николаем Кузанским, Гегелем. Наконец, она была блестяще осмыслена в трудах А.Ф. Лосева, показавшего, что любая логическая категория с необходимостью переходит в свою полярную противоположность — в парную, противостоящую ей категорию, если абсолютно логически утверждается, т.е. доводится до мысленного предела[1]. Действительно, если мы говорим «все тождественно», то тем самым утверждаем различие данного суждения от ему противостоящего, а если произносим «все различно», то постулируем нечто противоположное — самотождественность данного высказывания. Свойство взаиморефлексивности позволяет безошибочно разделить логические категории и понятия, подобные «слову», «языку», «точности», которые ни в какую противоположность при своей абсолютизации перейти не могут. Это атрибутивное свойство логических категорий свидетельствует, что предельные смысловые полюса мышления «живут» и «светятся» лишь благодаря наличию своей абсолютно равноправной категориальной противоположности.

Остается указать на последний существенный признак — *системную рефлексивность* логических категорий. Суть ее в том, что каждая логическая категория «отражает» все другие категории, а потому может определяться лишь в рамках их целостной системы.

Нетрудно заметить, что наше описание логических категорий весьма напоминает то, что мы описали в главе, посвященной анализу гносеологических категорий. Не являются ли они тождественными категориальными феноменами? По ряду свойств они, несомненно, совпадают: саморефлексивность, системная рефлексивность категорий. И те и дру-

---

[1] См. великолепные лосевские примеры взаиморефлексивности: *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. С. 515—527.

гие категориальные матрицы выступают предельными смысловыми полюсами рационального познания. Но, во-первых, как мы увидим ниже, гносеологические категории весьма напоминают по ряду параметров также и ценностные категории, во-вторых, они предназначены исключительно для анализа самого познавательного процесса. Логические же категории могут применяться и для анализа познания (правда, не вскрывая его существенных черт)[1], и для анализа любого другого вида бытия. *Они по преимуществу и носят именно онтологический характер.*

После этих категориальных экспликаций *выделим некоторые характерные черты рассудочно-дискурсивной и разумно-рефлексивной ипостасей бытия логического мышления.*

**Рассудочное мышление** доминировало в европейской науке и философии XVII—XIX вв. и было связано с эмпирической стадией развития европейского естествознания, олицетворяемого механистической галилеево-ньютоновской картиной мира. К отличительным свойствам рассудка относятся:

1) оперирование четко определенными вербальными понятиями с интенцией на установление жесткой логической (родо-видовой) иерархии между ними;

2) направленность на выделение абстрактно-всеобщих свойств и связей реальности при отвлечении от всего случайного и единичного;

3) отчетливое преобладание аналитических процедур исследования по сравнению с синтетическими методами;

4) запрет на существование каких-либо противоречий в бытии и, соответственно, в познающем мышлении;

5) отсутствие развитой рефлексивно-критической установки и вытекающий отсюда интеллектуальный «соблазн» гипостазирования научных абстракций.

Из последнего свойства вытекает и наибольшая слабость рассудка, когда он, разрушая иллюзорный мир чувственных проекций силой рациональной мысли, сам постоянно впадает в искушение приписать миру ту систему абстракций, которую породила его собственная деятельность. Именно рассудочное мышление лежит в основе «научного мифотворчества» и интеллектуальной нетерпимости, ибо любая недиалектичность мысли всегда приводит к самонадеянной авторитарности и опасной монологичности. Однако это не значит, что рассудок плох. Напротив, он незаменим в сфере «конечного» — на опытно-экспериментальном уровне научных исследований, при решении ло-

[1] При анализе познавательного процесса используются логические категории необходимости и случайности; причины и следствия; порядка и хаоса; бытия и небытия и т.д.

кальных задач в производстве, технике, бизнесе и т.д., требующих ясности, четкости и определенности.

Только *диалектический разум* — высший уровень понятийного рационального познания — способен теоретически преодолевать ограниченность и мифологемы рассудка. В отличие от последнего он всегда направлен на целостное познание объекта во всех его связях и опосредствованиях. Если рассудок ищет абстрактно-общее для множества объектов, игнорируя их единичные свойства, то разум нацелен на поиск конкретно-всеобщих законов развития, определяющих генезис и бытие единичных вещей. Разум при этом продуцирует не абстракции и отдельные эмпирические законы, а синтетические идеи и теории. К отличительным чертам разумной ментальности относится учет неоднозначных и противоречивых связей развивающихся объектов.

Поэтому не категорический запрет противоречий в мышлении, а, наоборот, признание необходимости диалектических противоречий в развертывании теоретической мысли относится к наиболее существенным чертам разумного мышления. Отличаясь диалектической гибкостью методов, разумное мышление всегда рефлектирует над предпосылками и условиями собственной деятельности, а потому никогда полностью и не отождествляет идеальные продукты своего творчества с миром, как он существует сам по себе. И наконец, диалектическая разумная установка предполагает диалогичность и демократизм, т.е. возможность самокритичной корректировки и уточнения интеллектуальной позиции под влиянием строгих доводов оппонентов.

Однако не все рациональное познание может быть сведено к рациональности понятийного типа, где доминируют различные формы логического мышления. В. Дильтей в свое время писал, что «сумма духовных явлений обычно делится на две части; одна обозначается названием наук о природе; для другой, странным образом, общепризнанного названия не существует. Я присоединяюсь к словоупотреблению тех мыслителей, которые это *второе полушарие интеллектуального глобуса* (выделено нами. — *Авт.*) именуют науками о духе»[1]. К анализу последних мы и переходим.

**Ценностно-гуманитарное и творческое познание**[2]. Мы будем придерживаться предельно широкого истолкования гуманитарного рационального познания, которое включает в себя не только гуманитарные науки (историю, культурологию, литературоведение, моралеведение,

---

[1] *Дильтей В.* Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 114.

[2] В нашей литературе обстоятельный анализ гуманитарного познания, включая исторический очерк его развития, можно найти в работе: *Кузнецов В.Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.

искусствоведение)[1], но и искусство (литературу, театр, живопись и т.д.). Для их объединения воедино есть серьезные резоны, хотя, несомненно, есть и различия. Сначала мы остановимся на *сходных чертах*:

1. *Объектом гуманитарного познания являются* не закономерности природы или общественной жизни (как в естествознании и общественных науках) и не абстрактные идеальные объекты в виде чисел или логических отношений (как в логике и математике), а собственно *человеческие (гуманитарные) смыслы и ценностные представления, обретающиеся в «символическом теле» культуры*[2]. Одна и та же предметность может быть объектом и гуманитарного познания, и наук логико-понятийного цикла, и технических наук. Так, для культуролога собор Парижской Богоматери — архитектурное сооружение, блестяще воплотившее дух Средневековья. В архитектурном своеобразии собора органично художественно воплотились ценности и идеалы средневекового человека. Для инженера тот же собор будет представлять чисто конструктивный интерес — распределение нагрузки на различные балки, устройство арки и т.д. Для химика может оказаться любопытным химический состав красок, использованных при отделке витражей, и т.д.

2. Здесь *познание неотделимо от творчества* и подразумевает сотворчество творца и реципиента. Познает и творит не только художник, историк или культуролог, но читатель и зритель становятся сотворцами при восприятии их произведений. Отсюда вытекает неустранимость личностно-субъективной составляющей из ткани гуманитарного рационального познания. Безличный компонент знания здесь может быть сведен к минимуму.

3. Гуманитарные смыслы слоисты и текучи, а *адекватный язык гуманитарного рационального познания — это язык метафор, символов и притч*. Логическое рассуждение в понятиях, категориальная рефлексия здесь, конечно, имеют место (особенно в гуманитарных науках), но никогда не приобретают самодовлеющего значения. В деятельности любого историка и литературоведа, не говоря уж о творческих актах художника, всегда огромную роль играют фантазия, воображение и интуитивное схватывание предмета.

---

[1] Не путать с обществоведческими дисциплинами, о чем речь шла выше!

[2] Кстати, графически взаимоотношения между всеми видами рационального знания удобно изобразить в виде четырехгранной пирамиды, где четырем граням соответствуют логико-математические, естественные, общественные и гуманитарные науки. Вершину пирамиды знаний воплощает философия, а ее основание образуют история и психология, которые имеют отношение ко всем прочим наукам и образуют их антропологический фундамент.

4. Главный *метод гуманитарного рационального познания — метод понимания (интерпретации) смыслов, а не объяснения явлений.* Отсюда такое внимание в гуманитарных науках к герменевтической проблематике, да и философская герменевтика ведет свое начало от гуманитарных наук. Целью гуманитарного познания и творчества оказывается стремление к наиболее емкому и убедительному выражению своих, а также глубокому и оригинальному пониманию чужих смыслов, вложенных в исторический или художественный текст, картину или танец. Гениальный творец — тот, кто создал вещь, «смысловое поле» которой глубже его собственного замысла и интерпретируется последующими поколениями каждый раз по-новому. Талантливый же восприемник гуманитарных символов и текстов — тот, кто вычитал их смыслы глубже и тоньше, нежели другие познающие «Я».

5. *Гуманитарное познание* имманентно *диалогично*, как показал М.М. Бахтин. Творец и восприемник всегда ведут между собой диалог, разворачивающийся в историческом времени и уходящий в бесконечность.

Вместе с тем между искусством и гуманитарными науками в рамках единой рациональности гуманитарного познания существуют и серьезные различия, в силу чего искусство и может быть выделено в самостоятельный вид знания, тяготеющий к внерациональным формам.

Во-первых, *гуманитарные науки ориентированы на стандарты научности и рациональности письменного текста.* Их знания должны быть интерсубъективно выражены и дискурсивно обоснованы. Таково требование научного сообщества, хотя в процессе получения исторического, культурологического или искусствоведческого знания ученый-гуманитарий тяготеет к методам искусства. Невозможно представить историка (уровня Тарле, Манфреда или Броделя) без дара воображения, а культуролога уровня Хейзинги без дара интуиции и способности вживания в исторический контекст.

Во-вторых, *в искусстве и в его восприятии огромную роль играют эмоция и экспрессия.* Здесь смыслы прежде всего субъективно переживаются, а только потом рационально осмысливаются, если это вообще оказывается возможным. В гуманитарных же науках преобладает ориентация на понимание и выражение общезначимых гуманитарных ценностей и смыслов. «Войну и мир» литературовед и простой читатель прочитывают по-разному. Профессионал, который, несомненно, должен быть и талантливым читателем, все же обязан сдерживать свою субъективность и посильно аргументировать в тексте свою теоретическую позицию.

Суммируя, можно сказать, что в искусстве преобладает *творческое* познание, а в гуманитарных науках — *познающее* творчество; задача

искусства — *выразить и пережить* познаваемые смыслы; в гуманитарных науках — *познать* выражаемые и переживаемые смыслы.

Если представить искусство и науку в виде двух частично пресекающихся кругов, то гуманитарные науки как раз попадут в область их взаимного пресечения. Однако мы имеем все основания отнести гуманитарные науки вместе с искусством все же к единой гуманитарной рациональности по той причине, что она пронизана *ценностными представлениями*, а еще точнее — структурирована *ценностными категориями*.

Действительно, еще В. Дильтей заметил, что «жизнь (в данном контексте имеется в виду духовная жизнь. — *Прим. авт.*) в своем своеобразии постигается с помощью категорий, которые чужды познанию природы»[1]. Однако у самого В. Дильтея разработка ценностного категориального аппарата не приобрела сколь-нибудь систематической формы. Более обстоятельный анализ ценностных категорий дан в работах М. Шелера. Отметим его позитивные результаты.

Во-первых, немецкий мыслитель относит к духовным категориям предельно противоположные ценностные модальности, характеризующие этическое, эстетическое и социальное творчество человека.

Во-вторых, он подчеркивает, что существуют два основных отношения между ценностными категориями — жесткой оппозиции («позитивное—негативное») и предпочтения («выше—ниже»).

В-третьих, критикуя рационализм и формализм в понимании ценностного бытия человека, М. Шелер настаивает на принципиальной роли непосредственно-интуитивного усмотрения и смыслового переживания ценностей.

В-четвертых, он совершенно справедливо доказывает, что, например, в кантовской этической доктрине смешаны три довольно разных феномена: философская этика, нравственно-образованное сознание и реальное нравственное поведение[2].

Развивая эту последнюю мысль Шелера, можно констатировать: ценностные категории (категории Духа) имеют отношение прежде всего к сфере гуманитарного культурного творчества и познания, ибо уникальные поступки и облик конкретной личности определяются иными категориальными модальностями, хотя и тесно связанными с категориями Духа, но при этом имеющим свою экзистенциальную специфику. На природе *экзистенциальных категорий* мы подробно остановимся в рамках следующей главы. Что касается ло-

---

[1] *Дильтей В.* Категории жизни // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 132.

[2] *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994. С. 287.

гической рефлексии (в аксиологии, этике, эстетике, социальной философии) над ценностными аспектами бытия и содержанием ценностных категорий, то она исключительно важна, но никогда не в силах полностью охватить и тем более заменить живое ценностно-культурное творчество и понимание человека. Причина подобного скепсиса применительно к возможностям философской рефлексии в сфере ценностей станет ясной чуть ниже. А пока ответим последовательно на три вопроса: 1) какие конкретно категории могут быть отнесены к ценностным?; 2) каковы их функции в гуманитарном творчестве?; 3) каковы их собственные атрибуты, позволяющие эти функции выполнять?

*К категориям Духа могут быть отнесены* такие предельные этико-эстетические и социальные полярности, как добро—зло; прекрасное—безобразное; справедливое—несправедливое; любовь—ненависть; возвышенное—низменное; правда—обман; свобода—своеволие (произвол); служение—рабское прислуживание; власть—господство и т.д. Сразу обратим внимание на трудность выделения ценностно-категориальных оппозиций, ибо они часто смешиваются и друг с другом, и с логическими категориями. Так, свободу издревле противополагают необходимости или рабству, что неточно, так как логической категории необходимости противостоит логическая же категория случайности; а ценностной категории рабства как пассивному смирению с внешним произволом противостоит категория служения как свободное деяние во имя высших идеалов. К сожалению, благородное служение и рабское прислуживание часто совершенно неверно отождествляют. Точно такой же соблазн отождествления существует в связи с оппозицией «власть—господство», хотя подлинная власть всегда жертвенна и лишена эгоизма, в то время как господство нацелено на удовлетворение собственных низменных вождений. В правильно выделенных ценностных категориальных парах всегда присутствует отчетливо выраженная асимметрия «низа и верха», ценностного «неба» и антиценностного «дна».

При этом в рамках собственно гносеологической проблематики нас не интересует, каковы происхождение и природа подобных ценностных смысловых полюсов. Данная проблематика должна обсуждаться в *рамках аксиологии* как самостоятельного раздела метафизики, так же как и проблемы существования ценностных абсолютов, исторической динамики ценностей и специфики их национального истолкования. Конкретные же ценностные категории «добра», «свободы» или «правды» разбираются в рамках философской этики, эстетики, социальной философии и т.д.

Отметим особую интегративную роль категории «правда» среди всех категорий Духа, ибо она, во-первых, имеет отношение ко всем составляющим гуманитарного познания и творчества (мы говорим о «художественной правде», «нравственной правде», социальном «царстве правды», исторической правде и т.д.), т.е. выступает важнейшим регулятивом ценностного бытия; во-вторых, является зримой взаимодополнительной противоположностью центральной категории логико-понятийной сферы сознания — «истины».

Категории Духа, связанные с полярными ценностными смыслами, не следует также путать с инструментальными категориями конкретных наук о духе: искусствоведческими (форма—содержание, трагическое—комическое, стиль, жанр и т.д.), моралеведческими (нрав, моральный выбор, заповедь, нравственная традиция и т.д.), обществоведческими (право, социальный слой и т.д.). Инструментальные категории есть лишь средства логико-понятийного анализа тех или иных гуманитарных областей знания и творчества.

Теперь вкратце коснемся *основных функций ценностных категорий.*

Во-первых, они задают не «пространство» возможных рациональных смыслов, а скорее систему «вертикальных осей», где взаимодействие предельных ценностных полюсов (в модальности «позитив—негатив» и «более ценно — менее ценно») определяет ту или иную «конфигурацию» созидаемых (и воспринимаемых) конкретных гуманитарных образов и смыслов. Человек нечто творит, понимает и оценивает всегда сквозь призму ценностных оппозиций: «хорошо—плохо», «прекрасное—безобразное», «свободное—рабское», «справедливое—несправедливое» и т.д.

Во-вторых, ценностные категории определяют творческое целеполагание личности, т.е. не только ее оценки, но и гуманитарные идеалы, к реализации которых она стремится. Идеально-модельные представления о прекрасном, справедливом, добром и т.д. всегда подразумевают их творческое воплощение.

Суммируя, можно сказать, что *наличие системы ценностных категорий фундирует креативно-интерпретационную, оценочную и целевую деятельность в мире гуманитарных смыслов.* Ценностные категории обладают отчетливой спецификой по сравнению с логическими категориями.

Во-первых, их содержание не является только мыслимым, тем более рационально мыслимым. Оно включает в себя образно-метафорические и эмоционально-личностные пласты, что подразумевает наличие интуитивно переживаемого и никогда до конца не рационализируемого компонента. Отсюда вытекает ограниченность любых философских рационализаций по поводу ценностных форм познания и творчества.

Во-вторых, категории Духа *не являются саморефлексивными*, т.е. их отрицание не утверждает их же, а, напротив, утверждает противоположную категорию. Так, абсолютное отрицание добра есть абсолютное утверждение зла; отрицание совершенства означает утверждение ущербности и т.д.

В-третьих, полярные категории Духа *не являются взаиморефлексивными*. Доведение добра до своей наивысшей точки — до самопожертвования — не оборачивается утверждением зла; последовательное проведение принципа соборного единения людей не превращается в раздор; неуклонное следование путем нравственного долга и чести никогда не приводит к бесчестью и разгулу низменных страстей. В отличие от сугубо симметричных и равноправных противоположных категорий логических категории Духа отчетливо асимметричны, ибо бинарно ценностно нагружены, воплощая духовный «верх» и антидуховный «низ».

Между ними невозможна ценностная инверсия. Данное утверждение, естественно, не означает, что одна и та же ценностная категория (например, добро) не может наполняться различным, подчас противоположным содержанием в разные исторические эпохи и у разных народов. Речь идет о том, что здоровое ценностное сознание (и личности, и социальной группы, и целого народа) всегда четко противополагает ценностное «небо» ценностному «дну» и всегда сопротивляется разрушительным попыткам их «сатанинского» смешения. Недаром в христианской традиции говорят, что дьявол живет «выворачиванием» мира наизнанку.

В-четвертых, *системно-рефлексивны* лишь ценностные категории «верха» (красота—добро—служение—правда) и, соответственно, категории «низа» (зло—рабство—безобразное—ложь). Отсюда вытекает понятие ценностного идеала, интегрально воплощающего в наглядно-символической форме те или иные базовые взаиморефлексивные смыслы категорий ценностного «неба». Это может быть художественный шедевр, нравственный эталон, харизматический социальный лидер. Иногда идеал гармонично синтезирует все фундаментальные ценностные смыслы. Таков идеал Иисуса Христа в христианской традиции: он личностно воплощает и добро, и справедливость, и красоту, и жертвенное служение.

В-пятых, и, быть может, это является самым главным: *в соответствии с логическими категориями одинаково рационально мыслят; но в соответствии с категориями Духа всегда своеобразно понимают, оценивают и творят, т.е. самостоятельно и свободно пролагают ценностно-гуманитарные линии своего существования в культуре.*

Очевидно, что ценностные и логические категории и, следовательно, гуманитарная и понятийная разновидности рационального позна-

ния являются не враждебными друг другу, а взаимодополнительными и коррелятивными ипостасями бытия нашей познавательной деятельности, которые зачастую и вовсе невозможно развести. Их взаимодействие обеспечивает многомерное видение человеком мира и самого себя.

Учитывая, что выше мы напрямую связали сознание человека с феноменом знания, немудрено, что гносеологические категории, целостно и рационально описывающие познавательный процесс, синтезируют в себе черты и логических, и ценностных категорий, занимая как бы промежуточное положение между ними. Так, ряд гносеологических категориальных пар не обладает свойством взаиморефлексивности, что свойственно всем логическим категориям. Например, утверждение «все познание интуитивно» не приводит к утверждению дискурсивного познания (и наоборот). Кроме того, ряд гносеологических категорий, позволяющих рационально и дискурсивно осмысливать познавательный процесс в целом, тем не менее при своем содержательном и конкретном истолковании подразумевают возможность апелляции к личностному опыту и внутренним переживаниям. Это касается таких категорий, как «непосредственное», «мистическое переживание», «имманентное» и т.д.

Здесь проявляется чрезвычайно важный и сложный момент, связанный с философским осмыслением познавательного процесса: знание, которым владеет и пользуется человек, может иметь и внерациональную природу, т.е., строго говоря, не покрываться полностью никакими рациональными категориальными смыслами. Однако значение гносеологических категорий в том и состоит, что, не пытаясь ответить напрямую и в исчерпывающем виде на вопрос «*Что* конкретно представляет собой тот или иной тип внерационального опыта?», они позволяют более или менее систематически прояснить его условия, цели и границы. Иными словами, гносеология способна вполне рационально и последовательно ответить на вопрос: «*Как возможны* внерациональные виды знания?» К такому анализу мы теперь и приступаем.

### Вопросы и задания

1. Дайте гносеологический анализ источников знания.
2. Назовите основные признаки чувственного познания.
3. Охарактеризуйте виды рационального познания.
4. Какие разновидности иррационализма наиболее известны в философии и естествознании?

### Литература

*Башляр Г.* Новый рационализм. М., 1987.

*Губанов Н.И.* Чувственное отражение. М., 1986.

*Кузнецов В.Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.

*Мещеряков А.И.* Слепоглухонемые дети. М., 1974.

*Миронов В.В.* Образы науки в современной культуре и философии. М., 1997.

*Петров М.К.* Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д., 1992.

*Пиаже Ж., Инельдер Б.* Генезис элементарных логических структур. М., 1963.

*Степин В.С.* Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М., 2000.

## Глава 9. Внерациональные виды опыта

Когда произносятся словосочетания «внерациональный опыт» или «внерациональное знание», то обыкновенному человеку чаще всего приходит на ум туманное и загадочное, но потому особо западающее в душу слово «мистика», под которой он может понимать все что угодно: и традиционные религии с их развитым культом и священными текстами, и разного рода оккультные трактаты и секты, и визионерский опыт йогов, и формы непосредственного постижения предмета в форме разного рода интуитивных актов, и, наконец, все то, что противостоит научному знанию и здравому смыслу типа фантастических рассказов или невероятных событий личной биографии. В подавляющем же большинстве случаев в голове человека все вышеотмеченные аспекты просто сливаются в некий общий иррациональный смысловой «бульон», вызывающий или инстинктивное отторжение от подобных феноменов, или, наоборот, столь же инстинктивное к ним влечение.

Учитывая нынешнюю непростую мировоззренческую ситуацию и расцвет в общественном сознании разного рода форм иррационализма, о чем речь шла в предыдущей главе, представляется необходимым обстоятельно остановиться на различных внерациональных способностях сознания и связанных с ними формах опыта. Это тем более важно, если учесть, что подобная проблематика долгое время квалифицировалась официальной наукой и многими философскими направлениями (особенно диаматом) как некий компендиум заблуждений или прямое шарлатанство, которые требуют интеллектуальных разоблачений, а в

перспективе — полного искоренения. Ни к каким позитивным результатам такой обскурантизм не привел, и стало ясным, что непредвзятый гносеологический анализ внерационального знания полезен не только для общественного сознания, но и для самой философии.

## § 1. Интуитивное знание в обыденном опыте, в науке и философии

В строгом смысле слова интуитивное знание не противостоит знанию рациональному. Рациональному знанию в самом широком смысле противостоит, с одной стороны, чувственное познание (перцепция и эмоция), а с другой — иррационалистические, разрушительные для человеческого общения и деятельности установки, о которых речь шла выше. Что же касается интуиции, то она вполне гармонично сочетается с рациональным познанием вплоть до выдвижения на первый план понятия «рациональная интуиция» (или интеллектуальная интуиция), без которого новоевропейский рационализм (от Р. Декарта до Э. Гуссерля) просто не может обойтись. *Интуитивное познание в силу этого не иррационально, а скорее внерационально, т.е. восполняет рациональное познание наподобие того, как гуманитарная рациональность восполняет рациональность понятийную.*

По самому своему существу интуиция (от *лат.* intuitio — всматривание) есть способность сознания непосредственно постигать познаваемый предмет без опосредствующего влияния символического и доказательно-логического инструментария. С этих позиций интуиция если и противостоит, то дискурсивному (или демонстративному) знанию, которое выводится из исходных посылок посредством ряда логически связанных этапов.

В европейской философии наиболее последовательная попытка рассмотреть интуицию в качестве основной способности сознания была предпринята в интуитивизме А. Бергсона[1]. В истории отечественной мысли оригинальные и глубокие взгляды на сущность интуиции развивали С.Л. Франк и Н.О. Лосский[1]. В большинстве философских и психологических концепций различия между опосредствованным (дискурсивным) и непосредственным (интуитивным) путями получения знания не абсолютизируются, хотя роль мгновенного озарения, инсайта в существовании человека признается исключительно важной. В результате таких прозрений, чаще всего неожиданных для него

---

[1] См., например, его знаменитую работу «Творческая эволюция» (*Бергсон А.* Собр. соч. Т. 1. СПб., 1913).

самого (а потому и производящих впечатление чего-то иррационально-мистического), человек обретает решение долго мучавшей его теоретической проблемы; находит верный выход из жизненной коллизии; создает художественные шедевры; проникает в сокровенные глубины психического мира чужого и собственного «Я»; а иногда вообще как бы рождается заново, обретая новый смысл и цель личного бытия. Многочисленные свидетельства подобного рода можно найти не только в религии, но и в истории науки и техники, в дневниках художников и поэтов, а при желании — и в фактах собственной биографии. О значении интуиции в их собственном творчестве писали ученые А. Пуанкаре и А. Эйнштейн, философы Я. Бёме и П.А. Флоренский, психолог К.Г. Юнг, врач С.П. Боткин, музыкант Д. Тартини.

Разнообразие интуитивного опыта столь велико, что с трудом поддается какой-либо типологизации. В философской и психологической традиции чаще всего выделяют следующие виды интуиции, как они присутствуют в нашем обыденном, научном и философском опыте: чувственную, эмоциональную и рациональную (интеллектуальную).

**Чувственная интуиция.** Она может трактоваться трояким образом. В рамках эмпирико-сенсуалистической традиции она зачастую отождествляется с чувственным отражением предмета, с его непосредственной данностью в перцептивном опыте. Вряд ли такое понимание сегодня может быть информативным.

Более интересной является вторая трактовка. При анализе характеристик объекта познания мы упоминали об интуитивном чувстве имманентной «онтологической связности» с предметом познания. О нем писали многие европейские и русские философы (В.С. Соловьев, С.Л. Франк, М. Шелер), а в восточной философии выделяется особая познавательная способность под названием «праджня-интуиция», т.е. дар абсолютно непосредственного чувственного видения вещей такими, какими они есть на самом деле, без всякого опосредствующего влияния культурно-рациональных установок и субъективных примесей.

Цель восточных психотехник как раз и состоит в достижении подобного переживания своей слитности, неотчужденности от мира. Современный исследователь дзэн-буддизма Д.Т. Судзуки отмечает, что праджня есть «непостижимая абсолютная интуиция бесконечного, которое никогда не дано нам в повседневном опыте, определяе-

[1] Историко-философский экскурс в проблему интуиции можно найти в работе: *Асмус В.Ф.* Проблема интуиции в философии и математике (очерк истории XVIII — XX вв.). М., 1965. История психологических исследований феномена интуиции дана в кн.: *Налчаджан А.А.* Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания (интуиция в процессе научного творчества). М., 1972.

мом конечными объектами и событиями»[1]. Если подобный интуитивный опыт — если только он действительно существует — является недоступным для большинства людей, то третий аспект, который обычно связывается с феноменом чувственной интуиции, проливает свет на важнейшую сферу существования нашего «жизненного мира».

Имеется в виду способность нашего сознания непосредственно — со всей эмоциональной страстностью — воспринимать и переживать культурно-символические (особенно художественные) образы и символы, как бы отождествляясь с предметом созерцания, душевно сращиваясь с ним. Подобную способность можно было бы назвать эстетической симпатией. Так, мы иногда сопереживаем героям какого-нибудь романа или фильма вплоть до соответствующих физиологических реакций в виде слез, восторженных восклицаний или сжатых кулаков. Равно и художник, создавая произведение, нередко всем существом уподобляется состояниям и переживаниям своего героя. Известно, что Флобер рыдал, описывая смерть мадам Бовари. Способность сознания как бы чувственно-эмоционально раствориться в переживаемой предметности и испытать удивительное чувство духовного очищения от приобщения к высоким художественным ценностям лежит в основе любого эстетического творчества и сотворчества. Аристотель вообще считал такое катарсическое сопереживание сущностной характеристикой искусства.

Ее, правда, не следует переоценивать. Полное отсутствие «дистанции» между переживаемой и подлинной реальностью может приводить и к курьезным (как в случае отождествления личности актера с сыгранной им ролью), а иногда и к опасным последствиям, когда, например, яркий негативный образ какого-нибудь народа в фильме порождает ненависть к реальному народу у не очень умного и не очень образованного зрителя. Особую опасность для сознания в плане непосредственного эмоционального вживания в созерцаемую предметность может представлять виртуальная компьютерная реальность, уже до известной степени способная заменять привычный перцептивный образ мира.

Гарантией от тотального «симпатического»[2] погружения сознания в виртуальную реальность может служить лишь критическая деятельность логического мышления и нравственный потенциал личности. Эти же качества необходимы разработчикам компьютерных игр и виртуальных технологий, дабы продукт их деятельности стимулировал духовный рост личности, а не разрушал ее «жизненный мир». Для

[1] *Судзуки Д.Т.* Лекции по дзэн-буддизму. М., 1990. С. 81.

[2] Не случайно, по-видимому, в оккультизме существует так называемая «симпатическая магия».

полной же гарантии от эксплуатации нашей способности к чувственно-интуитивному слиянию с символической предметностью необходимы соответствующие юридические законы.

**Эмоциональная интуиция (эмпатия).** Ее можно трактовать как способность к психологическому вживанию в эмоционально-психологические движения чужого живого «Я» без опоры на традиционные средства языкового общения. Ясно, что в этом процессе огромную роль играют мои внешние ощущения, посредством которых мне даны телесно-символические обнаружения чужой душевной жизни — в речи, жестах, мимике лица и т.д. Однако каждому известны факты молчаливого понимания и глубинного сочувствия другому, особенно близкому человеку, внутренние состояния которого никак не объективированы. Вы можете находиться к нему спиной и при этом прекрасно чувствовать его состояние. Из собственной биографии всем известны случаи как бы особо глубокого взаимопонимания, когда вы почти точно знаете, что произнесет собеседник в следующую минуту, а сами, в свою очередь, удивляетесь, что он озвучивает мысль, за секунду до этого мелькнувшую в вашем сознании. При личной встрече одного из авторов с 98-летним Х.Г. Гадамером тот обронил знаменательную фразу, что «молчаливый диалог между духовно близкими людьми порой бывает более глубоким, чем языковая имитация диалога путем перекрещивающихся монологов».

Существует также много фактов, свидетельствующих о способности людей реагировать на внутренние состояния других «Я», находящихся от них на расстоянии сотен и тысяч километров. Так, матери и жены, разлученные с близкими, часто безошибочно чувствуют их страдание и смерть. Масса подобных фактов фиксируется во время войн и стихийных бедствий. Какие-то физические материально-несущие основания подобных явлений, конечно, существуют и здесь, но они имеют явно внетелесный и внесимволический характер. Возможность совершенно непосредственного эмоционально-интуитивного сопереживания и со-понимания признавали такие разные мыслители, как Гегель и П.А. Флоренский, М. Шелер и Н.О. Лосский.

Возвращаясь к сущности эмпатии, подчеркнем, что здесь происходит как бы «резонансная» бессознательная «настройка» собственного «Я» на «тембр» звучания другой души, обеспечивающая тончайшее участие-понимание. Вместе с тем каждому знакомо и чувство антипатии, дискомфорта, полной эмоциональной «нестыковки» с каким-то человеком. В его обществе ощущаешь себя скованно, неловко, неуютно, хотя внешне-символически это чувство неприятия никак не подкрепляется.

Несомненно, есть люди, обладающие особо обостренной эмоциональной интуицией. Не исключено, что она может быть сознательно

воспитуема. По-видимому, некоторые святые и подвижники обладали в высшей степени развитым даром подобного рода. Достаточно вспомнить знаменитый случай из жизнеописания св. Сергия Радонежского, когда он неожиданно в присутствии братии встал из-за стола и кому-то отвесил глубокий поклон в пространство. Как выяснилось, он поприветствовал таким образом св. Стефана Пермского, проезжавшего неподалеку от Троице-Сергиевой обители. Сохранились многочисленные свидетельства об эмоциональной проницательности оптинских старцев, особенно о. Амвросия, нередко узнававшего о душевных проблемах посетителя еще до того, как тот переступал порог его кельи.

Внерациональный и глубоко личностный характер подобных видов знания делает их крайне сложным объектом научного и философского исследования, однако это еще не повод для того, чтобы в духе научного иррационализма отрицать сам факт их существования. Правда, здесь исследователя подстерегает другая опасность: стремление во что бы то ни стало и как можно скорее найти подобным фактам «строгое научное» объяснение. Чаще всего последние не выдерживают ни теоретической критики, ни экспериментальной проверки. Научная широта мышления, добросовестность, критичность и систематичность исследований — лучшие гаранты от обеих этих крайностей.

В случае же, когда предмет научного изучения оказывается псевдопредметом, сама его невозможность должна быть, конечно, строго и беспристрастно доказана.

**Рациональная (интеллектуальная) интуиция.** Это понятие разрабатывалось преимущественно в рамках рационалистической европейской традиции, а ее классическое определение принадлежит Р. Декарту. Для него она есть «понимание (conceptum) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем»[1].

Впоследствии понятие интеллектуальной интуиции, посредством которой усматриваются исходные непроблематизируемые начала и идеи в философии и науке, особенно интенсивно разрабатывалось в рамках феноменологической традиции. Там к интуитивно-рационально схватываемому содержанию относилось все то, что не встречается в наблюдении и не выводимо из последнего индуктивным путем[2].

---

[1] *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 84.

[2] См. классическое феноменологическое понимание интуиции, прежде всего интеллектуальной, в работах М. Шелера и Д. фон Гильдебранда (*Гильдебранд Д.* Что такое философия? СПб., 1997; *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994).

Ссылки на феномен интеллектуальной интуиции особенно характерны для так называемых дедуктивных наук (логики и математики), в частности для такого направления обоснования математического знания, как интуиционизм (Э. Брауэр, Г. Вейль, А. Гейтинг). Здесь интуиция трактуется как непосредственная очевидность элементарных логико-математических суждений типа «А = А», отношений типа «больше—меньше» и т.д. Одним из рационально очевидных математических конструктов интуиционисты считали развертывающийся в потенциальную бесконечность натуральный ряд чисел.

В гештальтпсихологии, испытавшей влияние со стороны гуссерлевской феноменологии, под интеллектуальной интуицией (инсайтом) понимался ключевой момент в решении мысленной задачи, когда дотоле не связанные элементы связываются в новую структурную целостность[1]. Однако связь творческих озарений с рациональной интуицией, понимаемой в феноменологическом духе, остается весьма проблематичной. Ее истолкование как интеллектуальной самоочевидности представляется, во-первых, содержательно тривиальным, и, во-вторых, оно зачастую лишь оправдывает некритическую веру в собственные предрассудки, как это свойственно самим же феноменологам. На это в свое время совершенно справедливо указал А.Ф. Лосев, критикуя гипотетичность якобы интеллектуально очевидных построений Э. Гуссерля.

Гораздо более содержательное понимание интеллектуальной интуиции в смысле умозрения восходит к Платону и неоплатоникам. Здесь под ним понимается «умное созерцание» (или «умное видение») каких-то сущностных структурно-генетических оснований мирового бытия (идей или эйдосов), определяющих как сами вещи и процессы, так, соответственно, и их целостное понимание. В таком акте «умного видения сущности» один или несколько ключевых мыслеобразов символически организуют и упорядочивают все «смысловое поле» постижения предмета, давая «ключ» к его последующему целостному и интерсубъективному вербально-понятийному пониманию. *Мысле*образ[2] здесь — это исходная наглядная «матрица смысла», как бы непосредственно созерцаемый «скелет» понимания, на котором, грубо говоря, держится все понятийное «мясо». Можно сравнить это с силовым полем магнита, упорядочивающего железные стружки, когда можно созерцать сами структурные принципы действия магнита.

По-видимому, именно дар умозрения при проникновении в «мировые формулы бытия» лежал в основе открытия спиралевидной структу-

---

[1] См.: *Вертгеймер М.* Продуктивное мышление. М., 1987.

[2] Причина выделения первой части этого слова будет понятна читателю ниже.

ры ДНК у Уотсона и Крика; таблицы химических элементов у Д.И. Менделеева; бензольного кольца у Кекуле. Гениальной философской эйдетической интуицией были наделены Платон, Николай Кузанский, П.А. Флоренский. Благодаря умозрению мыслителю открываются как бы «силовые» упорядочивающие информационные «каркасы» мироздания; своеобразные «кристаллические решетки», обеспечивающие порядок и гармонию бытия. Однако дар философского умозрения (у тех же Платона и Флоренского, не говоря уж о Я. Бёме или В.С. Соловьеве) оказывается тесно связанным с интуицией мистического толка и, соответственно, с мистикой как особым типом внерационального знания.

## § 2. Мистическое знание

Относительно мистического опыта в полной мере сохраняют свою актуальность выводы, которые сделал классик его изучения У. Джемс. В частности, он отметил два момента:

а) исключительное многообразие мистики, которое практически не поддается какой-либо концептуальной унификации;

б) очевидность мистического знания для самого мистика-адепта и его абсолютную неочевидность и проблематичность для другого сознания, т.е. принципиальную неинтерсубъективность мистических переживаний[1].

В этой связи наш подход к анализу мистики будет сугубо кантовским: мы ничего конкретно не будем утверждать о самом содержании мистических переживаний, о том, *что* непосредственно видит мистик в состоянии транса; но зато мы имеем основания для вполне рационального, хотя и неизбежно гипотетического, ответа на вопрос: *как* и посредством *чего* такой опыт вообще возможен?

Начнем с того, что было бы неправильным отождествлять мистику с религией, хотя соблазн такого отождествления и понятен, учитывая присутствие в любой религии мощного мистического элемента. Однако многие исследователи обоснованно отмечают, что мистический опыт может быть внетеистическим и даже внерелигиозным.

Пантеистические формы мистики выявил еще У. Джемс, а ряд авторов выделяет помимо ее теистической и пантеистической разновидностей также светский «этический мистицизм», когда непосредственно ощущается связь между всеми живущими людьми[2], и даже

---

[1] *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 336.

[2] *Hynd S.H.* Mystisism and Ethics // Mystisism and the Modern Mind. N.Y., 1959. P. 97.

атеистический «виталистический мистицизм», когда утверждается возможность переживания единства «вселенского потока жизни»[1].

Собственно, и внутри церкви отношение к мистике всегда было далеко не однозначным. Достаточно вспомнить средневековую борьбу между рационалистической схоластикой (линия Фомы Аквинского) и мистикой (линия св. Бернара). Любопытно, что внутри православной мистики ряд отцов церкви различает собственно «религиозное откровение» и визионерско-мистический опыт.

Так, крупнейший мистик Исаак Сирин совершенно четко разводит «мистическое видение», которое всегда субъективно и ненадежно, и объективное «откровение сердца», о котором речь у нас еще впереди[2].

Другой авторитет — Максим Исповедник — различает мистическое «созерцание вещей незримых» и высшее — благодатно-сердечное пребывание в свете Троицы, дающее подлинную личную веру и знание Бога[3].

Впоследствии различия между «подлинной» (церковно-религиозной) и «вульгарной» (еретической) мистикой проведет Л.П. Карсавин, в частности, в работе «Мистика и ее значение в религиозности средневековья».

П.А. Флоренский наряду с подлинно религиозным выделит «безблагодатный» вариант мистического созерцания, в основе которого «лежит подлинный опыт, который, однако, преломляется через призму “психологизмов” и наряду с ценными мистическими открытиями способен приводить к аберрациям и ошибкам»[4].

Мистическим даром «созерцания вещей незримых» были наделены крупные поэты — Данте, У. Блейк, М.Ю. Лермонтов, У. Уитмен, Д. Андреев, а также духовидцы-визионеры — Э. Сведенборг или Ванга.

Однако подлинный мистический опыт достаточно редок и доступен лишь индивидам, наделенным особым даром. Этот дар мистического созерцания имеет, по-видимому, связь с какими-то, пока еще плохо исследованными, материально-несущими формами переноса и хранения информации (идеально-сущего содержания) во Вселенной и может быть связан со способностью к переживанию запредельного потока пророческих образов, в которых человеку могут непосредственно открыться иные слои реальности и более или менее целостные картины прошлого и будущего. Часто мистический опыт связан с пе-

---

[1] См.: *Stiernot A.P.* Some Philosophical Implications of Mystisism // Mystisism and the Modern Mind. N.Y., 1959.

[2] *Сирин Исаак*, преподобный. Слова подвижнические. М., 1993. С. 96.

[3] *Максим Исповедник*. Творения, кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 110.

[4] *Флоренский П.А.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 723.

реживанием единства и целостности мироздания, совпадая с праджня-интуицией[1]; иногда — с яркими и трагическими картинами приближающейся катастрофы, как в поздней графике Леонардо да Винчи или в сновидениях К.Г. Юнга накануне Первой мировой войны[2]. Порой, напротив, мистическое озарение мгновенно приобщает к каким-то высшим ликам и сферам бытия, так что над разгадкой приоткрывшейся тайны потом мучительно бьется рациональная мысль мистика-визионера. Таково знаменитое мистическое постижение Софии-Премудрости Божией В.С. Соловьевым, воспетое в его поэме «Три разговора». Здесь мы имеем дело с реальностью мыслеобразов, где разнородные визионерские образы как бы нанизываются на единую нить смысла, зачастую совершенно непрозрачного для нашего обыденного рассудка. В данной связи на ум приходит символ четок или бус.

Опыт подобного рода по определению является принципиально недоступным для другого сознания (разве что в косвенной форме притч, художественных образов, графических символов и т.д.). Поэтому не следует, как это часто бывает, отождествлять с подлинной мистикой, предпочитающей молчать о невыразимом, разного рода иррациональные оккультно-эзотерические тексты, претендующие на исчерпывающее раскрытие высших тайн бытия.

Такие претензии, как показывает история и нынешняя практика оккультизма, очень часто являются плодом типичного шарлатанства или психических заболеваний. В лучшем случае здесь присутствует попытка рационализации чисто субъективных психологических переживаний и фантазий, не имеющих общезначимого характера и потому оставляющих при своей текстовой объективации ощущение «рационалистически-механистической безвкусицы», по точному выражению С.Н. Булгакова. К последнему типу относятся, например, многочисленные опусы антропософа Р. Штайнера.

## § 3. Религиозное знание

Религию как особый тип духовного опыта не следует идентифицировать ни с церковью (это социальный институт), ни с религиозной общиной верующих (это социальная общность), ни с культовыми действиями (это разновидность магического действа), ни даже с различными

[1] См. описание подобного переживания в кн.: *Андреев Д.* Роза мира. М., 1991. С, 43.

[2] См.: *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991, С. 14.

видами теистического мировоззрения, если учесть, например, что в буддизме хинаяны нет идеи Бога — ни личного, ни безличного.

*Религиозное знание уже по самой этимологии слова* (от *лат.* religio — связь) *подразумевает в первую очередь сердечную личную связь человека с высшими духовными началами и идеалами бытия, а также нравственное со-вестие с ними в волевых актах личного жизнеустроения. Действенная живая связь с высшим — вот в чем состоит особенность данного типа знания.* Из этого понимания сущности религии вытекает несколько ее атрибутивных характеристик.

Во-первых, религия всегда имеет дело со сверхвременными и бесконечными истинами, которые *как бы «свыше»* открываются конечному человеческому сознанию, причем никогда первоначально не даются в абстрактной и отвлеченной форме (в текстах, графических символах или культовых действиях), а всегда являются в живом земном облике, будь то богочеловек Христос, как в христианстве; Будда, обретший просветление личными усилиями и несущий весть страждущему человечеству, как в буддизме; богодухновенные пророки и водители своих народов Моисей и Мухаммед, соответственно в иудаизме и в исламе.

Иными словами, краеугольные религиозные истины всегда предстают в виде уже сбывшихся идеалов творческого жизнеустроения (или совершенного бытия-по-истине), задающих эталон гармоничного и духовно восходящего индивидуального бытия для последующих поколений. Все остальные религиозные истины и символы (художественные детали культа, архитектура, орнаментика, мифологические повествования, догматические определения) являются производными от них. Недаром знаменитый богослов Афанасий Великий так вкратце выразил суть христианской религии: «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились».

Во-вторых, религиозное знание, данное в божественном откровении (Священное Писание в христианской традиции) или связанное с богодухновенным богословским истолкованием последнего (Священное Предание в христианстве), всегда апеллирует к духовному авторитету, к какой-то сведущей и просветленной личности, чей духовный опыт уподобления идеалу позволяет глубоко понимать и правильно интерпретировать истины, данные свыше. Более того, мера личного духовного совершенства (прежде всего нравственное содержание мыслей и поступков) определяет и степень глубины проникновения в религиозное содержание. С этих позиций ясно, какую огромную роль играет в религии фигура Учителя, а также и то, что религиозные символы той или иной религии могут быть непонятными для непосвященных — эзотеричными.

В-третьих, религия, как особый внерациональный тип духовного опыта, основана на такой познавательной способности, как *разум сердца*. «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят», — говорит Христос в Нагорной проповеди, формулируя основную максиму христианского жития; а апостол Павел уточняет, что вера, как особый тип знания, пишется «Духом Бога живаго не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор., 3,3).

Именно через сердечное со-вестие с высшим человек обретает подлинную *веру-знание*, которая воспринимается и *ут-вер-ждается* всем его существом. Такая мудрая вера — это ни в коем случае не дефицит рационального знания и не догматическое принятие каких-то идей и аксиом без всяких доказательств, как иногда думают. Напротив, это совершенно объективное для личности знание, как бы вливающееся в открытые вены ее сердца (*откровение*), образующее центр ее сознательно-культурной жизни и творчества в мире. Именно о такой сердечной вере-знании всегда, в сущности, говорили и говорят наиболее серьезные богословы и религиозные философы.

Еще Климент Александрийский говорил о «духовных очах сердца», дарующих подлинную, а не обывательскую слепую веру в высшие начала бытия[1]. Впоследствии Исаак Сирин наставлял, что «если достигнешь чистоты сердца, производимой верою в безмолвии от людей, и позабудешь знание мира сего, так, что не будешь и ощущать его, то внезапно обретется пред тобою духовное ведение»[2]. О том, что подлинное духовное откровение о высшем, а соответственно, и знающая вера обретаются лишь через сердечное культурное творчество (через просветление и нравственное очищение сердца — его окультуривание в подлинном смысле этого слова), говорили впоследствии и Максим Исповедник, и Григорий Палама, и Б. Паскаль, и П.А. Флоренский, и Л.П. Вышеславцев, и И.А. Ильин в своих многочисленных работах.

Особое место учение о сердце занимает в учении Агни-Йоги. Там же дано, на наш взгляд, и одно из лучших определений веры в подлинной, а не превращенной форме ее существования: «Вера есть осознание истины, испытанной Огнем сердца»[3].

Соответственно, подлинно верующим можно признать только такого человека, который не просто знает канонические тексты и добросовестно отправляет религиозные обряды, а который, веруя всем

---

[1] *Климент Александрийский*. Строматы // Отцы и учителя Церкви III века: Антология. В 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 280.

[2] *Сирин Исаак*, преподобный. Слова подвижнические. М., 1993. С. 217.

[3] Агни-Йога. Мир огненный. Т. 1. Новосибирск, 1991. С. 207.

сердцем, стремится своими повседневными поступками и мыслями творчески уподобиться высокому жизнеустроительному идеалу. Не случайно крупнейший христианский мыслитель и видный деятель русской православной церкви рубежа XVIII—XIX вв. митрополит Платон (Левшин) писал: «Подлинно под видом святыя веры страшныя злодейства были производимы. Но сие-то паче и должно всякого в вере утвердить, чтоб не наружным токмо ея блистать видом, но *внутренне углубить ее в сердце* (выделено нами. — *Авт.*), и существенными плодами ея, каковы суть мир, благость, милосердие, кротость, сердце чисто, таковыми плодами обогащать сокровище души своея»[1].

Важно отметить, что воспитание собственного сердца, свойственное традиции религиозно-духовного подвижничества, есть важнейшее культурное действие в его не только личностно-экзистенциальном, но и социальном измерении. В качестве фактического обоснования данного тезиса укажем на ту огромную позитивную культурно-социальную и воспитательную роль, которую сыграли в истории России люди «великого сердца и мудрости» — Сергий Радонежский и Серафим Саровский. Их жизнь сама превратилась в религиозный символ праведного и гармоничного жизнеустроения, в тот, уже сбывшийся в истории идеал, с которым может со-вестно сверять свои поступки каждый вновь вступающий в жизнь человек.

Показательно, что религиозное откровение, переставшее апеллировать к человеческому сердцу и необходимости каждодневного практического подтверждения веры, принявшее церковно-догматическую форму и противополагающее себя откровениям других религиозных систем и формообразований духа (например, философии или науке), всегда обрекается на принятие путем «слепой веры», а ее первоначально «живые» символы неизбежно вырождаются в мертвую знаковую обрядность. Такая вера религиозной и творческой верой быть перестает, вырождаясь в мракобесие и обскурантизм или в лучшем случае превращаясь в идеологический государственный институт.

С этих позиций религиозно-культурным человеком-творцом — сколь бы парадоксально это ни звучало — может быть назван и атеист, не верующий в Бога, но у которого есть высокие духовные святыни и идеалы, в которые он верует всем сердцем и с которыми сверяет свои жизненные поступки. Воин, павший за Родину; учительница, посвятившая жизнь воспитанию детей и личным примером заложившая в них основы нравственного существования; ученый, вдохновенно

---

[1] *Платон* (Левшин; митрополит Московский). «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». М., 1996. С. 271.

стремящийся к истине и искренне радующийся успехам своих коллег и учеников; политик, бескорыстно и жертвенно служащий интересам своего народа; человек, утверждающий добрые и сердечные отношения дома и в рабочем коллективе, — все они, даже являясь атеистами и воинствующими материалистами, тем не менее оказываются своеобразными, но все же религиозными людьми.

И наоборот: какое отношение к религии и вере имеет преступник, регулярно ходящий в храм и ставящий Богу свечку, чтобы замолить свои грехи? Или церковный батюшка, публично призывающий паству блюсти нравственные заповеди Христа, а сам втихую предающийся разврату или стяжательству?

Это заставляет нас обратиться еще к одной и, быть может, важнейшей форме внерационального знания, которое может быть названо экзистенциально-жизнеустроительным и которому мы уделим особое внимание.

## § 4. Экзистенциально-жизнеустроительное знание

Для того чтобы разобраться в природе этого вида знания, целесообразно вернуться к анализу системообразующей «оси» сознания. Там основное внимание было уделено структурной характеристике основных этапов самосознания (телесному, социальному и нравственному «Я»); здесь же мы сосредоточимся на экзистенциально-процессуальных аспектах становления этой «оси» и особенно на ключевой «точке» в духовном развитии личности, которая была названа нравственным «Я».

Прежде всего отметим, что процесс жизнеустроения никогда не осуществляется актами «чистого сознания», напротив — и это великолепно показал в своей неоконченной работе М.М. Бахтин[1], — он всегда разворачивается «в» и «через» конкретный жизненный поступок, каждый раз единственный и неповторимый, связанный с уникальным событием в мире. «Ось» жизнеустроения и самосознания представляет собой «сплошное поступление», по М.М. Бахтину, как бы восходящую (или нисходящую) «лестницу», состоящую из волевых поступков-ступеней, формирующих вполне определенный личный облик человека.

Еще Гегель заметил в «Науке логики», что сущность есть «прошлое бытия»; впоследствии Ж.П. Сартр будет вполне обоснованно доказывать, что сущностные черты человека — всегда плод его прошлых сво-

[1] См.: *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник 1984—1985 гг. М., 1986.

бодных актов самоопределения. Отметим лишь, что, по нашему мнению, личность не строит себя из ничего, и человек, по удачному выражению С.Л. Франка, «не есть своевольный хозяин собственной жизни». В нем всегда есть внутреннее глубинное «Я», включающее и его основные способности, и ценностные приоритеты, задающие общий вектор его жизнеустроения. Другое дело, что эти способности и приоритеты проявляются, шлифуются и преумножаются (или бездарно растрачиваются), действительно, лишь в неповторимых актах свободного экзистенциального выбора.

Тот же Бахтин убедительно разъясняет, что к поступку, с одной стороны, не могут быть отнесены лишь наши физические действия в мире. Любой внутренний акт и состояние сознания — уже неповторимый свершившийся поступок, который мы не в силах ни отменить, ни изменить. С другой стороны, у культурного человека-творца всегда возникает соблазн отождествить жизненный поступок с каким-то предметно-смысловым результатом своей деятельности: художественным творением, научной теорией и т.д.

«Поступок расколот на объективное смысловое содержание и субъективный процесс свершения», — замечает М.М. Бахтин[1] и категорически протестует против того, чтобы сводить живую по-ступающую деятельность «Я» к его культурно-смысловому рациональному творчеству, неважно — логико-понятийному или гуманитарному. «Все содержательно-смысловое бытие, — замечает далее выдающийся отечественный мыслитель, — как некоторая содержательная определенность, ценность, как... истина, добро, красота и пр. — все это только возможности, которые могут стать действительностью только в поступке... Изнутри самого смыслового содержания невозможен переход из возможности в единственную действительность»[2].

По нашему мнению, эту глубокую мысль отечественного мыслителя можно расшифровать следующим образом: процесс личностного жизнеустроения есть особый *интегральный тип деятельности* и особый *(рационально-внерациональный) тип знания*, несводимый ни к понятийной, ни к гуманитарной разновидностям рационального познания, ни к внерациональному знанию, хотя он с ними связан и через них зачастую реализуется.

Когда мы произносим слово «личность», то имеем в виду не столько знания, которые она приобрела посредством ratio или intuitio, сколько то, как она реализует их в искусстве, в профессиональной де-

---

[1] Там же. С. 97.
[2] Там же. С. 114.

ятельности, при нравственной оценке или в социально-политической деятельности. Все это важно, но самое-то главное — какими индивидуальными качествами эта личность обладает. *Жизнеустроение — это процесс построения себя в мире через стяжание (и, естественно, познание) одних и избавление от других привычек, черт характера, эмоциональных реакций и т.д.* Недаром в педагогике процесс воспитания отличают от содержательного образования.

Ясно, что процесс жизнеустроения может быть направляемым извне на уровне телесного «Я», может носить хаотичный или сугубо социально ориентированный характер (в случае, когда мы имеем дело с социальным «Я»), и лишь на уровне нравственного «Я» он приобретает сознательно-целевой характер, связанный со стяжанием положительных качеств и состояний сознания (честность, спокойствие, мужество и т.д.) и избавлением от отрицательных качеств (малодушие, сомнение, раздражительность и т.д.). Почему с появления нравственного «Я» можно начинать отсчет сознательного жизнеустроения личности?

Во-первых, у нее появляется высокий нравственный жизненный идеал, с которым она со-вестно сверяет и соизмеряет свои поступки. Отсюда такое почитание понятия Учителя в восточной традиции.

Во-вторых, на этом этапе возникает «доминанта другого», по выражению А.А. Ухтомского, в отношениях с которым можно только истинно и бескорыстно быть, а не казаться, хотя бы для того, чтобы быть честным в отношении самого себя.

В-третьих, здесь практически проявляется как раз та способность, которую мы выше назвали разумом сердца.

Это совсем не означает, что в бытии нравственного «Я» не задействован логический и гуманитарный разум, однако именно сердце дает ту жизненную мудрость, которая позволяет принять верное решение в уникальной жизненной ситуации, не имеющей аналогов и прецедентов в биографии личности. «Сердце вещует», «мне сердце подсказывает», «что-то на сердце неспокойно», «послушай свое сердце» — подобные выражения естественного языка, которыми переполнена наша повседневная жизнь и которые мы склонны не замечать в своей рационалистической гордыне, на самом деле очень тонко и точно фиксируют нашу глубинную способность мудро и сердечно по-ступать в мире и строить самих себя. Можно сказать и иначе: *тот же познавательный орган, который дает нам знание о высшем в актах религиозной веры, он же помогает воплощать познанные ценности в конкретных поступках земного жизнеустроения.*

Ряд современных медицинских и психологических фактов заставляет вполне серьезно отнестись к тезису о краеугольном значении

сердца в познании и самопознании. Дело в том, что сердце является не только важнейшим физиологическим органом, но и центром психоэмоциональной жизни личности. Более того, накапливается все больше статистического материала, свидетельствующего, что человек с пересаженным сердцем приобретает черты донора, сердце которого ему пересадили. Так что древний взгляд на сердце, как на онтологический центр личности и важнейший орган познавательной деятельности, заслуживает самого пристального внимания современной науки и философии.

Знаменательно, что можно быть изощренным интеллектуалом, прекрасно рассуждать о природе добра и зла, даже обладать даром тонкой оценки своих и чужих поступков «задним числом», но при этом совершать недостойные действия, сомневаться и ошибаться в актах жизненного выбора. Можно быть выдающимся гуманитарным творцом, иметь в сознании вроде бы твердые жизненные идеалы, но параллельно быть черствым и бессердечным человеком и никак практически не преобразовывать себя. И наоборот: можно ничего не создавать в культурно-смысловом плане, ничего не читать по проблемам добра и зла (даже вообще не уметь читать!), но при этом быть подлинно нравственно-жизнеустрояющимся человеком, обладающим развитым разумом сердца, как солженицынская Матрена. Не случайно задача «очищения» и «просветления» сердца рассматривается в исихастской православной практике как важнейшее средство «духовного делания». «Житие умное есть дело сердца», — писал в этой связи выдающийся христианский мудрец и праведник Исаак Сирин[1].

## § 5. Природа экзистенциальных категорий

Любопытно, что «логика» стяжания личных качеств в процессе жизнеустроения определяется своими собственными категориями, которые можно назвать *категориями душевной жизни* (или *экзистенциалами* — в европейской терминологии). Они также имеют бинарную природу, но их отношения отличаются и от отношений между логическими, и от отношений между ценностными категориями. Именно в умении расставлять правильные акценты во взаимоотношениях экзистенциалов (четко различать или, наоборот, синтезировать их), причем каждый раз в уникальной жизненной ситуации, и состоит дар подлинной мудрости, основанной на разуме сердца.

---

[1] *Сирин Исаак*. Указ. соч. С. 393.

Ясно, что тема специфичности категорий душевной жизни не нова. Она разрабатывалась и С. Кьеркегором, и М. Шелером, и П.А. Флоренским и др. Целостная разработка этой проблемы (в той мере, в какой она вообще доступна философии!) — дело будущего, поэтому мы ограничимся лишь кратким содержательным обзором основных экзистенциалов.

Сущностная черта жизненной мудрости состоит в том, чтобы объединять, синтезировать кажущиеся несовместимыми качества и психические состояния, ведущие нас «вверх» по лестнице совершенствования; но при этом четко распознавать принципиальную противоположность, контрарную несовместимость вроде бы одинаковых нравственно-психологических модальностей и делать четкий выбор между ними.

Иными словами, в функционировании экзистенциалов всегда присутствуют черты и логических (симметричность категорий, роль их опосредования), и ценностных категорий (наличие «низа» и «верха, необходимость категориального выбора). Постараемся пояснить это на некоторых конкретных примерах, ясно отдавая себе отчет в том, что сфера личностного жизнеустроения настолько специфична и неоднозначна, что ее в принципе невозможно алгоритмизировать и «разложить по полочкам».

Учитывая это, мы позволим себе использовать метафоры, образные сравнения, элементы вольного этимологического выведывания смысла. В конце концов абстрактно и сухо писать о важнейших экзистенциалах душевного бытия — значит самой формой выхолащивать их живое содержание.

Начнем с той ипостаси жизнеустроительной мудрости, которая заключается в умении обнаружить несовместимость, взаимоисключающую противоположность нравственных качеств и состояний сознания, которые на первый взгляд почти не различаются между собой, а потому сплошь и рядом отождествляются в обыденной жизни. Но это воистину «дьявольские отождествления», словно сам дьявол нашептывает нам на ухо не делать слишком больших различий между чувством неудовлетворенности и сомнением, между раздражением и праведным негодованием, между страхом и трепетом, между унынием и возвышенным страданием. На самом же деле эти фундаментальные категории душевной жизни образуют пары полярно несовместимых морально-волевых качеств и психических состояний, одни из которых воплощают личностное «небо», а другие — личностное «дно». Одни экзистенциалы обозначают ступени творческого восхождения, другие — их изнанку. Напротив одних можно твердой рукой поставить знак «плюс», а напротив других — столь же твердый «минус». Рассмотрим некоторые из этих взаимоотталкивающихся душевных полюсов, грани

между которыми, увы, слишком часто стираются в человеческом сознании, но которые безошибочно распознает подлинный мудрец.

**Сомнение и неудовлетворенность.** Сомнение и его крайняя форма — скепсис — всегда являются изнанкой догматизма. Скептик — часто разуверившийся догматик и наоборот: догматик — зачастую уверовавший скептик. Но оба — и скептик, и догматик — пребывают в бессознательном подчинении у чужого суетного мнения. Они воистину жертвы со-мнения и не ведают со-знания. Отсюда абстрактное отрицание скептика и абстрактное утверждение догматика, лишенные лично продуманных и прочувствованных основ, всегда шатаются и колеблются, обрекая своего носителя на хождение по замкнутому кругу чужих взглядов и ценностей.

Духовно прибывает лишь неудовлетворенное сознание. Чуждое циничному скепсису и самодовольному догматизму, оно жаждет творческого обогащения и достижения истинного со-знания с другими «Я», удостоверенных посредством непредвзятых теоретических аргументов и личным ведением сердца. Неудовлетворенность предвещает углубление и расширение ранее продуманных и принятых основ, она разворачивает спираль духовного восхождения человека.

Голос сомнения монологичен и пессимистичен, бесплоден и безблагодатен. Неудовлетворенность открыта диалогу, плодоносна и оптимистична, поскольку вдохновляет на совершение нового жизненного усилия.

**Раздражение и негодование.** Негодование духа, восстающего против зла и несправедливости, свидетельствует о наличии прочного нравственного стержня. При этом праведно негодующий не испытывает чувства личной ненависти к носителю зла и скорее сострадает заблудшему. Исаак Сирин выразил этот благородный характер праведного возмущения в чеканной фразе: «Люби грешников, но ненавидь дела их».

Вопреки альтруистическому чувству негодования раздражение эгоистично и выражает состояние внутренней неуверенности и неправоты. Раздражаются зачастую на самих себя, на свои собственные недостатки и слабости, в которых стыдно признаться и которые бессознательно проецируются вовне, на другого, безвинного в подавляющем большинстве случаев человека.

Раздражение бескультурно, оно оскорбляет и унижает чужое достоинство. Негодование духа никогда не оскорбляет личности другого человека, ибо слишком уважает свою собственную правоту, превосходящую любую самость. Раздражение — черный «огонь поядающий», в котором корчится маленькое земное «Я»; негодование «Я» — пламенный меч, рассекающий тьму зла и невежества.

**Страх и трепет.** Трепет — благоговение перед высшим; страх — смятение перед низшими силами. Трепет — предчувствие близости идеала, любовь и доверие к нему. Страх — смирение перед всесилием зла, рабское подчинение ему. Трепещут подлинно верующие и восходящие; боятся сомневающиеся и не ведающие путеводных звезд духа.

**Уныние и страдание, восторг и радость.** Уныние и жалобы — знак разжижения воли; страдание — условие ее закалки. Уныние в лучшем случае сменится беспечным весельем и восторгом, за которыми неминуемо последует новое уныние по поводу их утраты. За страданием следует радость очищения и преодоления. Уныние — лень души, покорившейся потоку настоящего (у-ныние). Страдание — страда духа, ведущая в будущее.

Восторг телесного наслаждения неизбежно конечен; радость духовного преодоления бесконечна

**Соизмеримость и подозрительность.** Соизмеримость — целесообразная бережливость, вытекающая из сознания собственной силы. Подозрительность — спутник духовной слабости и метаний. Соизмеримость выискивает лучшее в другом человеке, дабы четче и доступнее — по сознанию — довести до него нужное знание. Подозрительности, напротив, свойственно всегда и во всем видеть худшее. Соизмеримость ориентируется на высокое и достойное; подозрительность «играет на понижение», как бы зрит исподним оком (подо-зрение). Соизмеряющий не выдаст сокровенного и тем не позволит осквернить его; подозрительный опорочит истину самой недобротой своего взора.

**Смирение и самоуничижение.** Смирение — ясное осознание своей сегодняшней ограниченности, но одновременно и бесконечности горизонтов совершенствования. Смирение — горение через обуздание гордыни. Самоуничижение — неверие в свои силы и возможности; оборотная сторона гипертрофированной самости. Смирение — готовность внимать словам подлинного духовного авторитета и неустанно следовать идеалу. Самоуничижение — часто разочарование и духовное разложение некогда самоуверенного «учителя». С-мирение — любовное принятие мира в сердце и со-гласие с ним; самоуничижение — уничтожение связей и с миром, и с собственным сверхсознательным потенциалом духа.

**Вместимость и всеядность.** Вместимость — критерий широты сознания, умение покрыть отрицание синтетическим утверждением. Всеядность — набор несовместимых идей и ценностей. Вместимость — способность упорядочить различное вокруг единого стержня; всеядность — сваливание в кучу всего и вся. Вместимость уравновешенна и гармонична; всеядность судорожна и хаотична.

Чем отчетливее в своем повседневном бытии распознает человек нравственные полярности, подобные вышеприведенным, и чем определеннее совершает он свой моральный выбор, тем большей широтой и утонченностью отличается его сознание и тем выше стоит он на лестнице духовного совершенствования. Однако подлинная мудрость есть не только дар распознавания и тем самым преодоления «дьявольских отождествлений», но столь же и умение избегать «дьявольских противоположений».

Эта вторая, дополнительная, ипостась мудрости — умение видеть единство и взаимосвязь нравственных качеств и состояний, которые обыденное сознание норовит рассмотреть в качестве противоречащих друг другу. Здесь, напротив, «дьявол» словно подталкивает нас на бездумное и механическое противополагание того, что на самом деле образует гармоничное единство: свободное самоопределение и иерархическое служение; дерзание и терпение; мужество и сострадание. Подобные противоположности не только не отрицают друг друга, но требуют обязательного синтеза. Остановимся лишь на нескольких примерах.

**Свободное самоопределение и иерархическое служение.** Если у человека есть представление об иерархии духовных ценностей, если у него есть идеалы и духовные авторитеты, которым он бескорыстно служит и которым беззаветно доверяет, то это не только не подрывает его автономии и свободы воли, но прямо их предполагает. Истинным ценностям может служить только свободный человек, поскольку истинные ценности на то и истинные ценности, чтобы не нуждаться в рабском поклонении и принятии из-под палки. Истинному духовному учителю не нужны безликие и бездумные марионетки; он, напротив, всячески поощряет самостоятельность и инициативу ученика. Истинный же ученик — тот, кто в свободном акте любви избрал себе учителя. Истинная иерархия — иерархия добровольного и бескорыстного сотрудничества ради общего блага. Это естественная иерархия со-знающих и восходящих сознаний.

Ложная иерархия, наоборот, основана на эгоизме, лжи и страхе. В ней не служат высшему, а начальствуют во имя удовлетворения низших страстей и влечений. Это иерархия рабов и господ. Господин жаждет рабского себе поклонения и насилует чужую волю. Соответственно, раб не служит, а раболепствует; не свободно вверяет себя высшему руководству, а позволяет другому владеть своей волей. Это противоестественная иерархия взаимного падения и ненависти душ, где карабкаются на иллюзорные мирские вершины, отталкиваясь ногами от плеч тех, кто находится ниже тебя, и отчаянно хватаясь за ноги того, кто сумел взобраться выше.

27 – 7712

Таким образом, быть свободным — значит уметь сознательно служить высшему. Отказываться от своего суетного эго, обуздывать низменные страсти и вожделения — значит проявлять и преумножать скрытые духовные ресурсы своего глубинного «Я».

**Дерзание и терпение.** Стремление к высшему подразумевает мудрое терпение и отказ от иллюзии достижения цели одним скачком. Вместе с тем терпение — сестра мудрого дерзания: умение не отчаиваться и не падать духом при неудачах. Истинно дерзающий терпелив; истинная терпеливость — дар не растратить в неизбежных временных неудачах потенциал творческого дерзания духа.

**Подвижность и равновесие.** Духовная подвижность и неудовлетворенность созидательны лишь тогда, когда человек способен сохранить психическое равновесие и спокойствие в непростых ситуациях, которыми изобилует жизнь. Истинное же равновесие — не равнодушие (это типичное «дьявольское отождествление»), а гармоничное напряжение всех творческих сил, духовная бдительность, соизмеримость и подвижность. Лишь хранящий душевное равновесие восходит и подвигается; лишь подлинный подвижник является господином своих страстей.

**Мужество и сострадание.** Мужественный человек тем и отличается от жестокосердного, что способен сострадать другому человеку и вбирать в себя чужую боль. Мужественный прежде всего умеет любить. Жестокий же всегда ненавидит и злорадно унижает слабого. Сострадание тем и отличается от слезной сентиментальности и слащавости, что имеет мужество вместить в себя страдания другого, разделить с ним беду и, если хватит сил, вместе превозмочь ее. Мужество есть действенное сострадание; сострадание — мужество отказа от самости и изолированности своего «Я» от всего сущего.

Таким образом, противоположные качества и состояния сознания, подобные проанализированным выше, ни в коем случае нельзя разрывать и тем более противополагать друг другу. Подчеркнем еще раз: обретение творческих качеств сознания через, в одном случае, противополагание, а в другом — через объединение противоположностей легко осуществляется лишь на бумаге, в идеальных условиях. Что же касается реальной судьбы конкретного человека, то слишком тонкими и подвижными оказываются грани между положительными и отрицательными душевными качествами и состояниями сознания; порой незаметно превращаются они в свою собственную противоположность, как, например, мужество — в жестокость, терпение — в пассивность, подвижность — в суетливость, а свободная воля — в низменное своеволие. Но, значит, самое напряженное поле борьбы пролегает не вовне, а внутри человеческого духа, и только разум сердца да жизненный опыт оказыва-

ются безошибочными проводниками по дебрям жизнеустроительных дилемм и коллизий. В конце концов совершенно правы были древние греки, когда утверждали, что «все прекрасное трудно» и никакая истина (ни мирового, ни личного бытия) не достигается человеком без усилий.

Однако здесь-то и возникает самый главный теоретико-познавательный вопрос: а что, собственно, следует понимать под истиной, существует одна или много видов истины и чем истинное знание отличается от ложного? Этот круг проблем, связанный с уточнением центральной гносеологической категории «истина», составит содержание последней главы данного раздела учебника.

### Вопросы и задания

1. Расскажите об особенностях интуитивного знания.
2. Что такое эмпатия?
3. Охарактеризуйте интеллектуальную интуицию.
4. В чем суть мистического знания?
5. Каковы особенности религиозного знания?
6. Дайте краткую характеристику экзистенциальных категорий.

### Литература

Агни-Йога. Мир огненный. Т. 1. Новосибирск, 1991.

*Вертгеймер М.* Продуктивное мышление. М., 1987.

*Джемс У.* Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.

*Налчаджан А.А.* Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания (интуиция в процессе научного творчества). М., 1972.

*Судзуки Д.Т.* Лекции по дзэн-буддизму. М., 1990.

*Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991.

# Глава 10. Истина в теории познания

## § 1. Аспекты категории «истина»

Достижение истинного знания является главной целью и ценностью познавательной деятельности человека. Однако сложности с пониманием природы истины возникают сразу, как только произносится са-

мо слово «истина». Дело в том, что оно тут же сопрягается в сознании с целым спектром близких по смыслу терминов: правда, правота, законосообразность, подлинность, достоверность, правильность, очевидность, точность, откровение и т.д.

Часто путаница при исследовании феномена истины как раз и возникает оттого, что не вычленяют различные ее аспекты, которые хотя и связаны, но все же отнюдь не тождественны друг другу. С анализа этих аспектов мы и начнем рассмотрение проблемы.

**Онтологический аспект.** Истина рассматривается здесь как свойство самого бытия и даже как само бытие. Еще А.С. Хомяков, а позднее П.А. Флоренский[1] обратили внимание, что в основе русского слова «истина» лежит древний санскритский корень es-, что буквально переводится как «быть», «существовать». Соответственно, истина может отождествляться с каким-то подлинным бытием, противостоящим бытию иллюзорному, не подлинному.

Мир платоновских идей или Царство Божие истинны, ибо противостоят мнимому — телесному или греховному — чувственно воспринимаемому бытию. Истина здесь сопрягается с *непосредственной духовной очевидностью* и религиозным *откровением*. Однако ее можно не только созерцать умным взором мудреца, на чем настаивала античная традиция; но в ней и с ней, с позиций христианского вероучения, можно непосредственно духовно жить, руководствуясь ведением сердца. Недаром Христос говорит своим ученикам: «Я есмь Путь, Истина и Жизнь». Богоподобное бытие в «свете истины» есть конечная цель человеческих дерзаний и стремлений с позиций христианства, где знание, творчество и жизнь оказываются абсолютно тождественными друг другу в Царствии Божием.

Онтологическое понимание истины может быть проведено еще более радикально, как у В.С. Соловьева в «Критике отвлеченных начал». Для него «истина вообще не заключается в той или иной форме нашего познания... а в самом сущем, которое есть и познаваемое, т.е. истинный предмет знания... Мы можем мыслить истину только как сущее всеединое (которое у В.С. Соловьева совпадает с полнотой Божественного бытия. — *Прим авт.*), и когда мы говорим об истине, то мы говорим именно об этом, о сущем всеедином. Мы должны или совсем не говорить об истине, а потому и отказаться от всякого знания (ибо кто же захочет неистинного знания?), или же признать единственным предметом знания всеединое сущее, заключающее в себе всю истину. В самом деле, в этом полном своем определении истина

---

[1] См.: *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 1. М., 1990. С. 15—20.

содержит и безусловную действительность, и безусловную разумность всего существующего»[1]. Здесь, правда, становится не очень понятным, как возможен феномен обособления части от такого исходного всеединства и, соответственно, феномен заблуждений.

Однако онтологическое истолкование истины возможно не только в религиозно-философских построениях. Оно свойственно и реалистическим доктринам, и даже обыденному сознанию[2]. Здесь истина сопрягается с законосообразным или идеалосообразным бытием. Когда мы говорим «настоящий ученый», «истинный гражданин своей страны», «подлинный поэт», «типичный представитель своей профессии» и т.д., то везде подразумеваем, что нечто бытийствует в полном соответствии со своим эталоном или идеалом. Гегель бы сказал, что здесь предмет соответствует своему понятию, а потому он и истинен.

Если же дело обстоит противоположным образом, то можно сказать, что предмет ведет ложное или превращенное бытие, не соответствующее его понятию (идеально-эталонной сущности). Например, преступник ведет превращенное (ложное) существование в качестве гражданина государства, ибо гражданин, по определению, законопослушен.

Специфически онтологическое истолкование истины характерно и для мира техники, что фиксируется в центральной категории технической мысли — «*точность*». Прибор или аппарат совершенны (истинны), если: а) в них точно воплощен конструктивный замысел инженера; б) они точно (бесперебойно) выполняют операции, ради которых сконструированы.

**Логико-семантический аспект.** Чаще всего он присутствует в так называемых дедуктивных науках и фиксируется терминами «*правильность*», «*корректность*», «*достоверность*». Под этим понимается формальная безупречность доказательства теоремы или получения какой-то логической формулы на основе исходно принятых аксиом и правил вывода. Соответственно, ошибочным (некорректным) будет признано доказательство теоремы, где или нарушена последовательность рассуждений, или в ткань доказательства неявно введены дополнительные допущения, или попросту наличествуют формально-логические противоречия (вроде одновременного признания суждений А и не-А).

Оппозиция «истина—ложь» может и прямо использоваться в логических исчислениях, но здесь квалификация суждений как истинных или ложных ограничивается лишь областью их формальных семантических

---

[1] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 691—693.

[2] См., как любопытно словесно фиксирован этот аспект истины в русском языке: *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 2. М., 1995. С. 60.

значений (как в логике высказываний) безотносительно того, истинны ли эти суждения с точки зрения их реального предметного содержания. Например, суждение «неверно, что кентавр только лошадь» формально истинно, ибо по определению атрибутивным свойством кентавра является наличие человеческих характеристик. При этом с чисто содержательной стороны все рассуждения о кентаврах могут быть признаны ложными, ибо в действительности кентавры не существуют.

**Ценностно-экзистенциальный аспект.** Он фиксируется в русском языке словами *правда*, *праведность*, *правота*. Под правдой в экзистенциальном аспекте понимается личностно продуманная и прочувствованная ценность, которая принимается человеком всем его существом и искренне утверждается им в жизненных поступках. Человек может при этом заблуждаться в конкретных актах личного выбора (быть неправым) и даже руководствоваться в своем поведении объективно ложными (неправедными) ценностными представлениями. В таких случаях он подлежит объективному моральному и социальному осуждению, но в субъективном-то плане он поступает вполне искренне и правдиво. Желательно, конечно, чтобы человек руководствовался подлинными ценностями, логически осмысливал происходящее и почаще слушал свое сердце, дабы не ошибаться в сложных ситуациях морального выбора. Однако недаром все религии и духовные учения единогласно утверждают, что в жизнеустроительном плане гораздо лучше быть «горячим», чем «теплым», и лучше искренне ошибаться в действии, чем бездействовать в равнодушии.

Когда же произносят словосочетание «художественная правда», то имеют в виду чаще всего или убедительное воплощение идей автора в ткани художественных образов, или точное и яркое эстетическое отражение каких-то типических общественных явлений и представлений. В этом плане художественно правдивым может быть признано отражение в литературе каких-то разрушительных и безнравственных идей, как это удалось сделать Ф.М. Достоевскому в «Бесах». Другое дело, что безнравственному человеку никогда не суждено стать гениальным творцом. Прав А.С. Пушкин — «гений и злодейство две вещи несовместные», ибо подлинное гуманитарное познание и творчество исключают апологию и возвеличивание исподнего дна человеческой души.

В нравственно-социальном аспекте под «царством правды» разумеется воплощение в общественной жизни каких-то идеалов справедливости, честности и братства, что противостоит торжеству социального зла, насилия и лжи в виде «царства кривды».

Любопытно, что идеалы истинного познания, правдивого социального жизнеустройства, художественной правды в искусстве, нравствен-

ной правоты и праведности личного бытия всегда органично сопрягались друг с другом в русском национальном сознании. На это обращали внимание многие крупные отечественные мыслители. О многоаспектности русского слова «правда» писал С.Л. Франк, а Н.К. Михайловский отмечал, что «всякий раз, как приходит мне в голову слово «правда», я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова, кажется, нет ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое»[1].

В таком объединении различных аспектов истины есть глубочайший смысл, и он особенно созвучен процессам, происходящим в современной культуре. Здесь достаточно указать на ценностные проблемы современной науки, дискуссии вокруг нравственного измерения искусства или поиски справедливого мирового устройства в условиях нарастающего глобального экологического и культурного кризиса. Мы еще остановимся на современных тенденциях синтетического понимания истины и ее критериев. Однако предварительно следует уточнить наиболее нас интересующий — гносеологический — аспект категории «истина» *и те ее варианты, которые существовали в истории философии.*

## § 2. Гносеологическое понимание истины и ее концепции в истории философии

В гносеологическом плане под истиной понимается не свойство самого бытия, ценностных переживаний человека или продуктов его гуманитарного творчества, а также не формальная характеристика языковых структур и формул, а в первую очередь **содержательная характеристика человеческих знаний**, особенно философского и научного характера. К различным истолкованиям истины в этом важнейшем аспекте мы и переходим. В их характеристике мы постараемся быть краткими, учитывая, что этот вопрос достаточно подробно освещен в монографиях[2] и учебных пособиях.

**Классическая (или корреспондентская) концепция.** Здесь под истиной понимается соответствие человеческих знаний реальному положению дел, какой-то объективной действительности. В явной форме

---

[1] Цит. по: *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 172.

[2] См. ставшую уже классической книгу: *Чудинов Э.М.* Природа научной истины. М., 1977.

классическую концепцию можно найти уже у Платона и Аристотеля. При этом соответствие знания (идей) действительности может пониматься двояким образом, в зависимости от того, как трактовать саму эту объективную действительность. Это может быть соответствие человеческой мысли объективной природной действительности (Аристотель), а может быть ее соответствие идеальному бытию вечных идей (Платон). Однако, какую бы общеметафизическую гносеологическую установку мы ни заняли (реалистическую или платоническую) в классическом понимании истины, оба аспекта соответствия обязательно будут присутствовать.

Так, в случае реалистической (и даже материалистической) позиции все равно будет присутствовать момент соответствия человеческих знаний каким-то объективным идеальным сущностям. Рассмотрим суждение «классическая механика представляет собой научную теорию». Данное суждение истинно, ибо классическая механика Ньютона соответствует всем характеристикам идеального конструкта под названием «теория». Вместе с тем в платонической версии теории соответствия суждение «имя данного человека — Сократ» есть истинная констатация его существования в реальном мире.

Нетрудно заметить, что платонические теории соответствия могут сливаться с онтологическим пониманием истины как подлинного духовно-идеального бытия, которое может непосредственно созерцаться и переживаться человеком, а реалистические варианты классического подхода к истине могут сближаться с ее онтологической трактовкой в смысле законо- или идеалосообразного бытия какого-либо явления или предмета.

Классическая концепция всегда была и до сих пор остается наиболее влиятельной не только среди философов, но и среди ученых, ибо в наибольшей степени соответствует их интуитивной вере в то, что они не творят научные гипотезы и теории по своему собственному усмотрению, а познают нечто в самом бытии и что полученное ими знание не фикция, а вскрывает объективные закономерности мироздания.

Однако при внимательном философском анализе классической концепции (особенно в ее материалистической версии) в ней обнаруживается ряд серьезных трудностей:

1. Мы никогда не имеем дело с действительностью самой по себе, а всегда с ее чувственным или рационально структурированным образом. Мир как бы заранее субъективно упорядочен нами еще до того, как мы начали проверять истинность знаний на соответствие с ним. Если же мы имеем дело с проверкой теории на ее соответствие фактам, то ведь и факт науки — это всегда первично отобранное и кон-

цептуально оформленное нашим разумом образование. О какой объективной действительности здесь может идти речь?

2. Ряд сложностей возникает с суждениями логики и математики. Они описывают объекты, которым иногда просто нечего поставить в соответствие в реальном мире. Здесь достаточно указать на мнимые числа.

3. Непонятно, как быть с универсальными номологическими суждениями в науке, ведь в повседневном бытии мы имеем дело только с единичными процессами и событиями. Всеобщее нам нигде и никак непосредственно не дано, кроме как в нашем собственном разуме.

4. В классической концепции возникает ряд парадоксов, если объектом высказывания служит его собственное содержание. Один из самых знаменитых примеров подобного рода — парадокс лжеца, где суждение лжеца «я лгу» невозможно однозначно оценить как истинное или ложное. Попыткой избавиться от парадоксов последнего рода является «семантическая теория» истины А. Тарского, уточняющая его классическое аристотелевское понимание[1] и позволяющая за счет разведения языка-объекта и метаязыка избегать парадоксов типа парадокса лжеца.

Однако общих гносеологических трудностей классической концепции это не преодолевает. Их причина кроется в недооценке конструктивной активности субъекта познания, на чем как раз и сделала акцент априористская теория истины.

**Априористская концепция.** Она достаточно древняя и может трактоваться как некое имманентно присущее душе доопытное знание, которое лишь раскрывается в ходе индивидуальных и общечеловеческих познавательных усилий. Таково учение индийской веданты о потенциальном всезнании человеческого атмана, тождественного брахману; античное понимание знания как припоминания того, что некогда видела и слышала бессмертная душа; христианское учение о потенциальном богоподобии человека, декартовская доктрина врожденных идей с тезисом о том, что «истинно все то, что я воспринимаю ясно и отчетливо», и т.д. Здесь, однако, всегда есть сопряжение с тем или иным вариантом классической концепции истины, особенно с ее платоническим вариантом.

Поэтому не будет преувеличением сказать, что первый последовательный вариант априористской доктрины был разработан все же И. Кантом. Акцент в понимании истины здесь устойчиво переносится на субъект познания уже без всяких отсылок к феномену божественной

---

[1] «...Говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, — значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, — значит говорить истинное» (*Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 141).

врожденности знания. Истинное знание с точки зрения великого немецкого мыслителя вовсе не то, которое соответствует действительности, а которое отвечает критериям всеобщности и необходимости. К таковым могут быть отнесены априорные синтетические суждения, которые возможны благодаря доопытным структурам чувственности и рассудка, одинаковые для всех субъектов познания. Как возможны истины математики? Да благодаря всеобщим априорным формам чувственного созерцания пространства и времени, с помощью которых мы все одинаково конструируем объекты математического знания. Как возможны все частные истины естествознания? Да благодаря всеобщим априорным категориальным структурам рассудка и основанным на них универсально истинным основоположениям познания (законе о постоянстве субстанции, законе причинности, законе взаимодействия субстанций). Любые частные апостериорные истины физики и других естественных наук основываются на этих положениях, универсально истинных и предшествующих всякому конкретному опыту. Иными словами, разум оказывается в состоянии находить в мире лишь такое истинное знание, какое сам туда же и вложил. Образно говоря, он сам задает себе правила познавательной игры, на основе которых им может быть разыграно бессчетное количество конкретных познавательных партий.

При всей оригинальности и неклассичности кантовских ходов мысли вскоре, однако, выяснилось, что те основоположения, которые Кант считал доопытными и универсально истинными, таковыми не являются, по крайней мере за пределами ньютоновской классической механики. Что касается ссылок на априорность, то в удостоверении истинности исходных доопытных посылок любой научной и философской теории как раз и заключается самая главная гносеологическая проблема.

Все последующие разработки теории истины, особенно оживившиеся на рубеже XIX—XX вв. в связи с кризисом в естествознании, ставили своей задачей избежать, с одной стороны, наивных ссылок на объективную действительность в духе классических концепций, а с другой — указаний на разного рода доопытные структуры, свойственные априористскому подходу.

**Когерентная теория истины.** Она существует в нескольких различных вариантах. Самый популярный и известный из них утверждает, что истинное знание всегда внутренне непротиворечиво и системно упорядочено. Здесь происходит сближение с трактовкой истины в смысле логической правильности и корректности. При всей частичной обоснованности такого подхода все-таки следует признать, что отсутствие логических противоречий и взаимосвязанность суждений внутри какой-то теории еще отнюдь не свидетельствуют о ее истине;

наоборот, наличие диалектических и антиномических суждений внутри теории еще не дает оснований заключать о ее ложности. В противном случае следовало бы сразу отложить изучение «Капитала» К. Маркса с его знаменитым антиномическим тезисом, что «капитал возникает и не возникает в процессе обращения», или знаменитого труда И.И. Шмальгаузена «Организм как целое в индивидуальном и историческом развитии», где с первых страниц констатируется, что целостность любого организма — это всегда единство процессов интеграции и дифференциации его клеточных структур.

Другой вариант теории когеренции утверждает, что истинной должна быть признана та гипотеза, которая не противоречит фундаментальному знанию, существующему в науке. Например, если какая-то физическая гипотеза противоречит закону сохранения энергии, то есть все основания считать, что она ложна. Данный критерий также нельзя абсолютизировать, ибо любая новая фундаментальная теория всегда какому-то общепризнанному знанию да противоречит.

**Прагматистская концепция.** Мы уже упоминали о ней при анализе основных стратегий решения фундаментальных теоретико-познавательных проблем. Ее суть сводится к тому, что знание должно быть оценено как истинное, если способно обеспечить получение некоего реального результата (экспериментального, утилитарно-прагматического и т.д.). Иными словами, истинность отождествляется здесь с пользой или результативностью. В принципе, знание, особенно научное, весьма прагматично. Если ученый-теоретик не получает новых результатов, его научная репутация, а потом и квалификация могут быть поставлены под сомнение. Если инженер не изобретает новых технических устройств и приспособлений, ему могут перестать платить зарплату.

Однако утилитарную направленность науки не следует преувеличивать. Самые выдающиеся открытия совершаются творцами, конечно, не из утилитарных соображений, а из чистой любви к истине. Многие научные теории в момент их создания вовсе не имеют никакого экспериментального и технического применения. Более того, самые стратегически значимые идеи, тем более в философии, по определению бескорыстны и антиутилитарны. В противном случае они никогда не смогли бы открыть новые горизонты в бытии и познании. Недаром выдающийся испанский философ Х. Ортега-и-Гасет обронил мысль, что самое большое практическое значение философии состоит ... как раз в ее абсолютной утилитарной бесполезности.

**Конвенционалистская концепция.** Здесь утверждается, что истина есть всегда продукт гласного (а чаще негласного) соглашения между участниками познавательного процесса. В разных науках и разных на-

учных сообществах существуют разные «правила игры», а все доказательства строятся лишь на основе принятых конвенций. Соответственно, то, что может трактоваться в рамках одного научного сообщества как истинное знание; в другом будет расценено как знание ложное. Так всегда бывает, когда сталкиваются представители разных школ в науке и философии. При всей значимости факта соглашений в познавательной деятельности его все-таки не следует доводить до абсурда, ибо в конечном счете это приводит науку и философию — сферы доказательного и систематического мышления — к сугубо обывательскому тезису, что «у каждого-де своя истина». В сущности, сам тезис, что истина всегда продукт соглашения, опровергает себя же, ибо подразумевает, что независимо от всяких соглашений этот тезис должен квалифицироваться как истинный.

**Экзистенциалистские концепции.** Они достаточно разнородны, но сближаются в плане ценностного истолкования истины.

Во-первых, может быть выдвинут тезис, что истиной следует считать такое знание, которое способствует творческой самореализации личности и стимулирует ее духовный рост. В роли такового способно выступить и объективно ложное знание, лишь бы оно глубоко переживалось и творчески отстаивалось человеком. Соответственно, знание вроде бы объективно истинное (типа $2 \times 2 = 4$), но извне, принудительно навязываемое человеку, должно быть квалифицировано как ложное, ибо подавляет его творческий дух. Острие экзистенциального понимания истины направлено против догматизма и тоталитаризма как в жизни, так и сфере Духа. Так, Н.А. Бердяев считал, что в философии истина вовсе не копирование действительности и не теоретическое доказательство, а прежде всего манифестация творческого Духа, созидание чего-то нового в бытии[1]. При таком подходе подчеркивается значение именно творческого человеческого измерения знания, претендующего на истинный статус.

Во-вторых, экзистенциальный аспект истины может быть рассмотрен и в несколько ином ключе. Обыкновенно, в спокойной и бесконфликтной жизненной обстановке, человек не задумывается о вечных истинах бытия и о смысле своего собственного жизненного предназначения. Лишь в ситуациях пограничных, зачастую на грани жизни и смерти, перед ним внезапно открываются какие-то важнейшие мировые и экзистенциальные истины, порой заставляя переосмысливать многие предрассудки и житейские стереотипы. Этот аспект был особенно рельефно прописан в работах С. Кьеркегора, а позднее — в тру-

---

[1] См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 281—282.

дах мыслителей экзистенциального направления (у К. Ясперса, раннего М. Хайдеггера). Но, в сущности, подобный мотив обретения истины через душевные испытания и потрясения был глубоко продуман и блестяще художественно воплощен уже в романах Ф.М. Достоевского. Весь экзистенциализм есть в каком-то смысле лишь философский комментарий к творчеству великого русского писателя.

Нетрудно заметить, что обе экзистенциальные трактовки истины сближаются с тем, что мы отмечали выше о важнейшей ценностной категории «правда».

Наконец, третий ракурс экзистенциального видения истины смыкается с онтологическим ее аспектом. Наиболее систематически он был продуман на Западе М. Хайдеггером в его поздних работах, а у нас — С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским. Истина в ее аутентичном греческом значении (aleteia), по М. Хайдеггеру, означает несокрытость бытия, т.е. некое подлинное его измерение, которое всегда пребывает в нас и с нами, но которое надо просто научиться видеть и слышать. Человек техногенно-потребительского общества, ориентированный на покорение природы и удовлетворение своих безмерных телесных потребностей, отгородился от истины системой своих научных абстракций, миром технических устройств и расхожих, стершихся от бессмысленного употребления словес.

Вследствие этого «свет истины», как считает М. Хайдеггер, доступен лишь поэтам, возвращающим словам их первоначальный смысл и благодаря этому позволяющим бытию сказываться, открываться человеческому сознанию; философам, еще способным удивляться неизреченной тайне мира и, стало быть, хранить творческую и живую вопрошающую мысль; крестьянину, бросающему в почву зерно и тем самым творчески участвующему в чуде зачатия и рождения новых форм жизни.

Непосредственно же свет истины, выводящий вещи из мрака небытия и составляющий подлинное естество мира, доступен только святым праведникам и подвижникам, созерцающим его «нетелесными очами сердца». Этот последний момент, сближающий проблематику истины с теистически понятыми вершинами жизнеустроительного знания, будет с особой силой подчеркнут русскими мыслителями С.Н. Булгаковым и П.А. Флоренским.

Здесь идет последовательное возвращение к классической концепции истины в платоническом понимании и ее отождествление с *откровением* как атрибутом религиозного опыта.

Возникает вопрос: как оценить все это многообразие так называемых неклассических концепций истины? Во всех них подмечены тонкие и верные моменты, характеризующие познавательный про-

цесс и подчеркивающие личностное измерение истины. Однако всем им (за исключением, пожалуй, экзистенциальной трактовки истины в последнем онтологическом аспекте) присущи два недостатка:

- субъективизм и угроза произвола в трактовке не только истины, но и знания как такового;
- релятивизм в виде абсолютизациии относительности и изменчивости наших знаний.

Подобная ситуация порождает закономерный вопрос: если и классическая, и неклассические концепции истины неудовлетворительны, то не проще ли будет попросту избавиться от категории «истина» как от вредной и репрессивной фикции, загоняющей наш свободный разум в прокрустово ложе метафизических догм и схем? Именно такой иррационалистический ход мысли свойственен постмодернистскому сознанию[1] (хотя его наметки есть уже у Ф. Ницше[2]), а еще раньше — скептикам с их тезисом о невозможности существования истины как таковой.

Попытки избавиться от категории «истина» не прекращаются и по сию пору. Но это, во-первых, невозможно с чисто логической точки зрения в силу свойства саморефлексивности, присущей всем философским категориям (логическим и гносеологическим), где отрицание категории утверждает ее же; во-вторых, это всегда двусмысленно с метафизической точки зрения, ибо борьба с истиной означает борьбу с доказательным со-знанием и апологию иррационального со-мнения.

Дело, стало быть, заключается не в том, чтобы, натолкнувшись на исключительную сложность и многоаспектность категории «истина», вообще отказаться от попыток ее систематической смысловой интерпретации, а в том, чтобы, ясно осознавая трудность подобной задачи, постараться посильно синтезировать рациональные моменты, схваченные при различных ракурсах ее анализа.

---

[1] Например, М. Фуко заявляет, что «познание скорее укоренено в ошибках жизни, нежели открыто навстречу истине мира» и что «ошибка есть корень всего того, что, собственно, и конституирует человеческую мысль и ее историю» (*Фуко М.* Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 52). В такой направленности на замену истины понятием ошибки М. Фуко сходится с К. Поппером, для которого процесс познания — перманентное избавление от заблуждений посредством процедуры фальсификации. О ней речь ниже.

[2] По мысли которого истина не более чем полезная фикция в борьбе за жизненное господство. «*Истина*, — пишет Ф. Ницше, — *есть тот род заблуждения*, без которого определенный род живых существ не мог бы жить. Ценность для *жизни* является последним основанием» (*Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1994. С. 229).

## § 3. Истина и формы ее инобытия

При гносеологическом подходе к феномену истины необходимо избежать двух крайностей: наивного объективизма и догматизма, с одной стороны, субъективизма и релятивизма — с другой. Надо, следовательно, постараться дать такое определение истине, которое учитывает роль субъекта и не субъективирует истину; понимает момент относительности и исторической ограниченности любых наших знаний (как в индивидуальном, так и в социальном плане), но при этом не доводит эту относительность до релятивистских и в конечном счете до скептических утверждений.

С этих позиций нам представляется вполне разумным определение истины как такого *объективного содержания наших знаний, которое не зависит ни от человека, ни от человечества.* Подобное понимание восходит к марксисту В.И. Ленину, но оно может разделяться мыслителями и совершенно иных философских взглядов — например Н.О. Лосским. По Лосскому, *истина — это имманентное обладание идеей трансцендентной предметности.*

В обоих определениях подчеркнуты два важных момента:

1. Знание, претендующее на истинность, необходимо субъективно (имманентно) по форме своего существования, т.е. имеет человеческое измерение. Без живого человека говорить об истине в гносеологическом плане бессмысленно.

2. Истинное знание объективно (трансцендентно) в смысле отсутствия в его содержании субъективно-психологических примесей (субъективистских домыслов или, в просторечье, отсебятины).

Совершенно ясно, что подобное *гносеологическое понимание истины*, с одной стороны, носит регулятивно-целевой характер, а с другой — имеет отношение прежде всего к знанию понятийно-рационального типа и отчасти к философии. Гуманитарное же рациональное знание (за исключением гуманитарных наук), а также внерациональные формы опыта регулируются иными аспектами истины, о которых речь шла выше (правда, откровение, правота). Уточним подобное понимание истины через ее противопоставление мнению, заблуждению и лжи, как формам инобытия истины.

**Истина и мнение.** В греческой философии истина устойчиво противополагается мнению (doxa). Наиболее последовательно это проводит в своих диалогах Платон (см. его знаменитый «Теэтет»). Мнение есть знание субъективное, полное психологических и разного рода иных предрассудков. В мире мнений причудливо перемешаны истина и ложь. Но даже если мнение и истинно, то это всегда *истина в себе*, т.е.

необоснованное и крайне проблематичное знание. Мнение же, перешедшее из ранга истины в себе в ранг *истины для нас*, представляет собой знание доказанное, т.е. удостоверенное в качестве независимого от наших субъективно-психологических особенностей и домыслов.

Мир мнений — это мир толпы, мир общественных химер, где благодаря современным средствам массовой информации доказательство подменено психологическим убеждением и даже целенаправленным внушением. Мир скачущих политических рейтингов, искусственно вздутых кумиров, мгновенного изменения общественных вкусов и пристрастий — все это даже не «удовлетворение щекочущего влечения высказать свое мнение», как высказался о прессе еще Гегель в своей «Философии права»[1], а форма культивирования *перманентного со-мнения* со всеми угрозами возникновения индивидуальных душевных расстройств и массовых психозов, которыми так богата история ушедшего XX века.

Миру мнений противостоят доказательные истины науки и философского знания. Сфера научной мысли и функционирования научных сообществ — по крайней мере в своем идеальном предназначении — есть сфера непредвзятой аргументации, разумного смирения своего суетного тщеславия и бескорыстного поиска истины вопреки безумствам общественного мнения.

«Чем хуже мнение, — проницательно замечал тот же Гегель, — тем оно своеобразнее, ибо дурное есть совершенно особенное и своеобразное в своем содержании, разумное, напротив, есть само по себе всеобщее»[2]. Ученый тем самым воплощает критическое и рациональное начало в культуре — ту самую ориентацию на *со-знание*, без которой невозможно существование человека как мыслящего существа. Конечно, такого рода понимание науки, как показывают современные исследования, остается в значительной степени идеальным пониманием. Даже в логике и математике личностное начало (факты биографии ученого, его национальная принадлежность и т.д.), а также всякого рода культурно-исторические установки и предрассудки полностью не устранимы из ткани научной деятельности. Однако в любом случае наука — это область существования доказательного знания и логически аргументированного мышления.

**Истина и ложь, истина и заблуждение.** Поиск истины неотделим от заблуждений и появления разного рода ложных представлений. О крайних позициях (К. Поппер, М. Фуко), абсолютизирующих значимость заблуждений и избавления от лжи в познании, мы упомина-

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. VII. М.; Л., 1934. С. 339.

[2] Там же. С. 337.

ли выше. Афористичное выражение подобной позиции можно найти у русского писателя Л. Андреева, обронившего фразу, что «истина — это ложь, которую еще не успели доказать». Однако между ложью и заблуждением существует фундаментальная разница.

Ложь представляет собой *преднамеренное* возведение неверных представлений в ранг истинных или преднамеренное сокрытие истины от других людей. В основе лжи всегда лежит субъективный и корыстный расчет, связанный с прагматичным использованием (сокрытием) знания в собственных целях. Социально-политической формой существования лжи является целенаправленная дезинформация, когда для обмана отдельного человека, какой-то социальной группы (например, конкурирующей фирмы) или даже правительства враждебного государства используется специальный набор знаний и технических средств.

Крайней и, пожалуй, наиболее опасной для общества формой дезинформации являются попытки манипулировать общественным сознанием за счет специальных визуальных и речевых методик в СМИ. Психологические и социальные последствия такого рода манипуляций (по причине их новизны) стали объектом повышенного научного внимания лишь в последние 30—40 лет. Возникновение феномена виртуальной компьютерной реальности еще более обостряет эту проблему[1].

От лжи и дезинформации следует отличать заблуждение. Под заблуждением можно понимать *непреднамеренную* трактовку истинного знания как ложного, а ложного — как истинного, что вытекает из сложности и неисчерпаемости объекта, а также из исторической ограниченности субъекта познавательной деятельности. Ложь следует непримиримо дезавуировать, а от заблуждений терпеливо и методично избавляться, зная, что они воспроизведутся вновь.

Без заблуждений невозможно нахождение истины и ее кристаллизация. Недаром крупнейший поэт Индии Рабиндранат Тагор написал:

Перед ошибками
мы закрываем дверь.
В смятенье Истина:
«Как мне войти теперь?»

В науке может даже сложиться ситуация, когда ученый всю жизнь разрабатывает и защищает ошибочную гипотезу. Это может привести к тяжелому душевному кризису и даже самоубийству (такие трагические

[1] См. о механизмах манипуляции сознанием и методах дезинформации в до сих пор не устаревшей книге: Техника дезинформации и обмана. М., 1978. О гносеологических последствиях глобальной компьютеризации см.: Философия техники: история и современность. М., 1997.

страницы хранит история науки), однако если ученый заблуждался искренне, был предан своему научному призванию и не использовал подлых антинаучных средств в борьбе с оппонентами, то польза, принесенная им науке и обществу, несомненна. Он не только «закрыл» тупиковые ходы мысли в своей отрасли знаний, тем самым оградив от ошибок последующие поколения ученых, но и внес прямой вклад в их воспитание, ибо нет лучшей агитации за науку, чем личный пример верного ей служения.

Важно отметить, что одним из самых распространенных источников заблуждений в науке и философии является выход истинного знания за границы его применимости. Так называемый *принцип конкретности* истины утверждает, что истина имеет предметные границы, выходя за которые она трансформируется в свою противоположность — заблуждение.

Типичный пример заблуждений такого рода — это попытка З. Фрейда объяснить культурные и социальные процессы на основе открытых им закономерностей бессознательной психической жизни индивида. Другой причиной заблуждений служит не экстраполяция полученных знаний на иные предметные области, а огульное отрицание существования последних как якобы несовместимых с открытой истиной. К примеру, ученый-физик заявляет, что явлений телепатии не существует потому, что науке не известны их материальные переносчики. Точно так же долгое время ученые не могли поверить в делимость атома, поскольку это-де вело к «уничтожению материи».

После этих замечаний мы можем уточнить данное выше определение истины. *Истина — это такое объективное содержание наших знаний, которое удостоверено (доказано) в качестве независимого от субъективно-психологических компонентов, не выходит за границы своей применимости и не претендует на окончательный и завершенный характер.*

Такую дефиницию легко провозгласить, однако жизнь упорно сопротивляется слишком жестким схемам и тезисам. Как показывает исторический опыт, знание всегда стремится выйти за границы своей применимости и только благодаря этому обнаруживает как элемент своей «*абсолютной истинности*» в рамках данной конкретной предметной области, так и свою *относительность* за пределами оной. В конечном счете лишь история оказывается способной рассудить, сумели мы или нет докопаться до истины, избавившись как от субъективных ошибок, так и от предрассудков, навязываемых историческим временем, в котором нам довелось жить.

**Процессуальность истины**. Отсюда вытекает чрезвычайно важное свойство истины — она *временится*, т.е. носит процессуальный и динамический, а не статический характер. Процессуальность истины

обнаруживается по крайней мере в трех планах: *историческом*, *логическом* и *экзистенциальном*.

*В историческом плане* это постепенная кристаллизация истинного знания в истории, когда неполное и фрагментарное знание какого-либо предмета на эмпирической стадии познания сменяется построением его «теоретического образа», обеспечивающего целостное понимание и предсказание. Чтобы сложилась современная хромосомная теория наследственности, должен был пройти почти век после знаменитых экспериментов Г. Менделя. Законы классического европейского капитализма были установлены К. Марксом много десятилетий спустя после трудов классиков английской политической экономии А. Смита и Д. Рикардо.

*В логическом плане* истинное знание, которое призвано стать достоянием научного или философского сообщества, никогда не дается сразу и целиком, а требует логико-процессуальных усилий мысли по своему изложению и, соответственно, усвоению. Чтобы более или менее ясно понять, что такое капитал, нужно прочитать по крайней мере первый том Марксова одноименного труда. Дабы сделать истину своего мистического опыта явственной для остального мира, Я. Бёме был вынужден логически развернуть его почти на трехстах страницах своей знаменитой книги «Аврора, или Утренняя заря в восхождении».

Истинное знание требует для своего усвоения определенной подготовки личности, а иногда и экзистенциальной зрелости. Ко многим важным истинам и ценностям бытия человек приходит отнюдь не сразу, а путем мучительных борений и раздумий. Нужно время и для усвоения профессиональных знаний, ибо невозможно химику-первокурснику поведать о всех тайнах будущей профессии. Он как личность попросту не готов к этому. Особую роль экзистенциальность личности играет в философии. Мудрость и жизненный опыт необходимы для становления подлинного философа. Мало кому из великих мыслителей прошлого удавалось создать свои наиболее выдающиеся произведения в молодом возрасте. Яркое исключение здесь составляет, пожалуй, лишь Шеллинг.

Процессуальность истины, диалектика абсолютных и относительных, субъективных и объективных компонентов в ней так или иначе выводят нас на центральную проблему: а на основе каких критериев мы вообще расцениваем одно знание как истинное, а другое — как ложное?

## § 4. Критерии истины

Под критерием истины понимается разрешающая процедура, позволяющая оценивать знание либо как истинное, либо как ложное. Если

пытаться искать такую процедуру исключительно внутри самого знания, то возникает парадокс, схваченный в свое время еще Секстом Эмпириком: для нахождения такого критерия нужен, в свою очередь, критерий, и так до бесконечности.

**Практика как критерий истины.** Безусловной заслугой марксизма является то, что он в ясной и недвусмысленной форме постарался найти критерий истины не внутри системы знания, а вне ее — *в общественно-исторической практике человека.* «В практике, — писал К. Маркс, — должен доказать человек истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления»[1]. В самом деле, наиболее действенная проверка объективной укорененности наших идей и теоретических моделей в структурах мирового бытия возможна в том случае, если нечто практически (телесно) созданное на их идеальной основе проходит испытание на свою функциональную пригодность в рамках этого мирового целого. Успешная объективация (или, грубо говоря, материализация) наших знаний в технических устройствах, хозяйственной и социальной деятельности — серьезное свидетельство в пользу того, что мы ничего субъективно не измыслили, а познали нечто объективно сущее и значимое. Так, если ракета не падает, а взлетает в небо — это практическое свидетельство истинности наших физических представлений о законах гравитации; если стиральный порошок отстирывает грязь, — значит, наши сведения о протекании химических реакций в природе правильны; если мы ведем успешную социальную политику, избегая конфронтации в обществе и способствуя росту его духовных запросов, значит, наши социологические представления верны.

**Эмпирические критерии истины.** Формой научного проявления критерия практики является эксперимент, т.е. строго описанная и желательно техническая воспроизводимая процедура проверки опытных (эмпирических) следствий, выводимых из какой-либо теории.

Одним из таких эмпирических критериев (разрешающих процедур) служит верифицируемость теории, т.е. заключение об ее истинности на основании практического подтверждения выведенных из нее опытных следствий. Процедура верификации была детально методологически осмыслена в неопозитивистской традиции и даже квалифицировалась как универсальный критерий научности знания. Однако со времен Д. Юма известно, что любой индуктивный вывод носит вероятностный характер (за исключением случаев полной индукции), а потому никакая верифицируемость не может считаться на-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 1–2.

дежной. Один-единственный отрицательный результат эксперимента поставит под сомнение истинность целой теории.

Это и дало основание К. Попперу сформулировать противоположный эмпирический критерий фальсифицируемости, нацеленный не на подтверждение, а, наоборот, на опровержение теоретической модели через опровержение (фальсификацию) выводимых из нее эмпирических следствий. Обе эти процедуры успешно используются в науке.

Однако критерий практики и в ее общественно-историческом, и в научно-экспериментальном проявлении не может считаться достаточным. В науках, особенно дедуктивных, существует масса теоретических идей и гипотез, которые нельзя проверить не только ни в какой практической деятельности, но даже в эксперименте. Более того, абсолютизация критерия практики может быть смертельно опасной для существования науки. В истории уже были случаи, когда требование немедленных практических и экспериментальных результатов служило оправданием идеологического давления на науку. Так, под лозунгом отсутствия реальных практических приложений в 40—50-х гг. XX в. у нас травили генетику, позднее — кибернетику. Все это заставляет искать критерии истины уже не вне, а внутри самой науки, позволяющей ей существовать в качестве относительно автономной и самоценной сферы духовного творчества человека.

**Логические критерии.** Важнейшим их них является логическая непротиворечивость, т.е. запрет на одновременное наличие суждений А и не-А внутри научной гипотезы или теории. Формально-логическая противоречивость означает, что теория абсолютно не информативна, ибо из противоречия следует все, что угодно, — бесконечный универсум суждений.

Другой важный логический критерий истины — критерий независимости аксиом, т.е. невыводимость одних исходно принятых допущений (аксиом, постулатов) теории из других. Обнаружение факта нарушения этого принципа — серьезное свидетельство в пользу ошибочности данной теории.

Кроме этого выделяют еще критерий полноты теории. Семантическая полнота означает, что все суждения внутри данной теоретической модели являются доказанными, а не произвольно введенными. Критерий синтаксической полноты гласит, что теория является истинной (или, точнее, корректной), если присоединение к ней произвольного суждения (формулы) делает ее противоречивой. Логические критерии истины, во-первых, носят достаточно формальный и отрицательный характер (т.е. свидетельствуют не столько об истине, сколько об ошибочности каких-либо теоретических представлений) и, во-вторых, за исключением универсального критерия непротиво-

речивости имеют актуальное значение в основном для аксиоматически построенных теорий в логике и математике.

**Специфицированные теоретические критерии.** В естественных и обществоведческих, а отчасти и гуманитарных, науках используется целый спектр собственно теоретических критериев истины.

Одним из них является критерий внутренней и внешней когерентности знания, т.е. требование системной упорядоченности и взаимосогласованности положений внутри самой теории (гипотезы)[1], а также желательность ее согласования с фундаментальным и непроблематизируемым знанием в науке. Так, если какая-то теоретическая гипотеза в физике противоречит закону сохранения энергии, то это — веское основание для констатации ее ложности.

Другим важным теоретическим критерием истины является принцип простоты теории. Он означает, в частности, что из двух конкурирующих в науке гипотез скорее всего будет избрана та, которая решает проблему наиболее экономным и рациональным способом: использует меньшее количество исходных аксиом при том же объяснительном и предсказательном потенциале; опирается на более простой математический аппарат; не привлекает сложной терминологии и т.д.

Например, в истории квантовой механики при описании поведения элементарной частицы конкурировали подходы В. Гейзенберга и Э. Шредингера. Победу одержали идеи Шредингера именно по критерию простоты: его математическое уравнение волновой функции было намного проще сложнейшего математического аппарата, привлеченного Гейзенбергом.

**Красота как критерий истины.** Наконец, в науке используется и этот критерий, пожалуй наименее прозрачный и рациональный, но часто оказывающийся решающим в ситуации выбора.

Данный критерий, несмотря на кажущуюся его отдаленность от науки и вообще рационального познания, на самом деле присущ любому виду деятельности людей и носит фундаментальный характер. Это было глубоко понято уже в античности. Античная культура не только в искусстве, но также в науке и философии была ориентирована на незаинтересованное эстетическое наслаждение. Эстетическое наслаждение — это особого рода чувствительность к красоте, прекрасному, изначально заложенная в каждом человеке. Эта чувствительность, по мысли древнего грека, распространяется на все формы

[1] Образно говоря, если какое-то понятие введено в теорию, оно должно быть в ней использовано; случайных суждений, не связанных с другими, в теоретической модели быть не должно.

человеческого бытия и творчества. Отсюда становится понятным и название грандиозного замысла лосевской «Истории античной эстетики», которая представляет собой не просто историко-эмпирический анализ всего многообразия эстетических концепций античности, а историко-теоретическое осмысление античной философии и культуры в целом, взятой в ее самом существенном аспекте.

Красота для древнего грека — это универсальная характеристика взаимоотношений между человеком и миром. Человек не только ищет свое место в структуре бытия, чем занимается онтология. Он не только познает мир, чем занимается гносеология. Он этим миром и добытым знанием о нем способен искренне восхищаться и наслаждаться. *Бытие и знание изначально эстетичны*, а стало быть, *и истина, и сам ее поиск должны быть прекрасными.* Об этом четко говорил уже Платон. Закон, открываемый математикой или философией, — это одно из проявлений мировой гармонии, а поэтому и познание этих законов есть действо эстетическое. Для человека античной культуры нет ничего особенного в выражениях типа «эта теория прекрасна» или «я наслаждался его аргументацией».

Отсюда и несколько иное понятие искусства, а точнее, искусства как части общего предмета эстетики. Это не просто некая совокупность знаний об искусстве и его видах, а искусство как деятельность, как Techne, т.е. скорее ремесло, умение. Речь идет об умении так использовать наши знания, так владеть ими, что этим также можно наслаждаться и восхищаться. Это умение, доведенное до высшей степени совершенства. Отсюда и диалектика как искусство спора и геометрия как искусство измерения земли, и эристика как искусство спора. Поэтому «подлинное искусство для Платона — это сама жизнь, но жизнь методически устроенная и научно организованная»[1].

Это, восходящее к античности, органичное сближение искусства и научного творчества никогда не умирает в последующей культуре. Многие крупные ученые в первую очередь ориентировались и ориентируются именно на эстетический критерий красоты теории.

Вот что писал П. Дирак о создании общей теории относительности А. Эйнштейном: «Основной прием, которым он руководствовался, было стремление выразить закон тяготения в наиболее изящной математической форме. Именно это стремление и привело его к понятию о кривизне пространства...Основная мощь теории тяготения Эйнштейна заключается в ее исключительной внутренней математической красоте»[2].

---

[1] См.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 21.

[2] Цит. по: *Калантар А.Л.* Красота истины. Ереван, 1980. С. 29—30.

Известно, что, формулируя свои законы движения планет Солнечной системы, И. Кеплер изначально пытался вписать их в систему правильных платоновских многогранников из диалога «Тимей». Эстетический критерий гармонии, изящества, завершенности научных построений оказывается особенно популярным среди логиков, математиков и представителей естественных наук, хотя он не чужд ученым и из других отраслей знания. Все это свидетельствует, с одной стороны, о недопустимости жесткого противопоставления друг другу различных форм рационального постижения бытия, а с другой — о глубинной связи рациональных и внерациональных видов опыта, как это видно из деятельности того же И. Кеплера, работ средневековых алхимиков или творчества К.Г. Юнга.

В целом можно констатировать, что современная эпоха общесистемного кризиса техногенно-потребительского менталитета и становления нового, антропокосмического мировоззрения, связанного с особым интересом к конструктивным возможностям человеческого сознания и с развертыванием диалога между различными формами постижения бытия, заставляет по-новому взглянуть и на проблему критериев истины.

## § 5. Проблема универсальных критериев истины

Есть все основания предположить, что вступление в эпоху диалога и синтеза различных форм духовного опыта рано или поздно приведет к принятию единых критериев истины, не важно, носит ли эта истина научный, религиозный или философский характер. В сущности, эти критерии уже начинают зримо проступать и формулироваться в различных областях как научного, так и вненаучного знания. *В каком-то смысле идет неуклонное возвращение к платоновской идее о внутреннем нерасторжимом единстве истины, блага и красоты.*

Возможно, что утверждение таких универсальных критериев истинности в общественном сознании и их принятие научным и религиозным сообществами в качестве значимого регулятива творческой деятельности — все это и будет наилучшим противоядием против различных форм иррационализма и вместе с тем твердым основанием гармоничного сосуществования и продуктивного диалога между рациональным и внерациональным знанием. Каковы же эти возможные критерии, учитывая, что критерий эстетичности мы уже обсудили выше?

**Синтетичность.** Современный этап в развитии цивилизации настоятельно требует синтеза знаний. Следовательно, не плюралистичность и не унификационизм, а органичное соединение в едином кристалле теории или духовного учения различных, в том числе и противополож-

ных, граней будет свидетельствовать об их истине. Такая синтетичность означает снятие, говоря языком Гегеля, дотоле односторонних и разрозненных ракурсов видения предмета в рамках более высокого и многомерного понимания. В сущности, все наиболее глубокие философские и религиозные системы, а также научные программы в истории человечества отличались синтетичностью и способностью гармонично соединять, диалектически опосредствовать предшествовавшие им непримиримые идейные альтернативы. Сущность такой синтетической установки сознания лучше всего выражена в словах мастера музыки, наставляющего Йозефа Кнехта, главного героя романа Г. Гессе «Игра в бисер», перед его погружением в мир культурно-символической касталийской Игры: «То, что Игра сопряжена с опасностями, несомненно. Потому-то мы и любим ее, в безопасный путь посылают только слабых. Но никогда не забывай того, что я столько раз говорил тебе: наше назначение — правильно понять противоположности, т.е. сперва как противоположности, а потом как полюсы некоего единства»[1].

**Этичность.** Истинное знание не может быть безнравственным и разрушительным в психологическом и социальном планах, т.е. оно не может звать к вражде и насилию между людьми, государствами и народами, а также не может оправдывать порок, в какой бы завлекательной форме он ни подавался.

**Экологичность.** Любое знание, претендующее на истинность, не должно сегодня наносить ущерба природе или оправдывать такой ущерб ссылками на обстоятельства или существование более высоких целей и ценностей человеческой деятельности, нежели сохранение природного организма. Данный критерий касается в первую очередь научного и технического знания, но он имеет отношение к религии, к гуманитарным наукам, даже к искусству и философии. Так, мы сегодня сталкиваемся с целым спектром порочных философских аргументов, оправдывающих технократическую ментальность и разрушение природной среды.

**Открытость.** Любое полученное знание должно подразумевать возможность своего дальнейшего развития и синтетического обогащения. Любая претензия на абсолютность и завершенность, даже если это касается истолкования религиозных истин, несостоятельна в принципе. Меняется мир, меняется человек, а значит, неизбежно меняются и способы его интерпретации самого себя и мира. Вечные же божественная или философская истины на то и вечные истины, чтобы превосходить в своей бездонной и мудрой глубине любое свое конкретное и временное человеческое истолкование.

---

[1] *Гессе Г.* Избранное. М., 1984. С. 127.

**Личностность.** Объективность истины вовсе не исключает личностного начала, а прямо подразумевает его. Чем нравственнее и ответственнее человек живет и чем альтруистичнее он творит, тем более глубокое, объективное и синтетическое знание открывается ему и — как бы парадоксально это ни звучало — тем в большей степени объективная истина «окрашивается» его неповторимой индивидуальностью и так запечатлевается в истории.

*Но возможно, что самыми спасительными и глубокими окажутся в конце концов самые древние и ясные, но при этом наиболее сложные для практического исполнения жизнеустроительные истины человеческого бытия:*

• живи ответственно и нравственно, избавляясь от личных недостатков и «побеждая мир в себе»; и тогда истина твоей судьбы и истины всего мироздания будут постепенно открываться перед тобой по мере твоего духовного восхождения;

• устремляйся к будущему и высшему, и тогда станешь хозяином сегодняшнего дня и победишь низшее в себе;

• забудь о своей эгоистической самости, работай во имя общего блага, ибо только в этом случае ты сумеешь стяжать лучшие человеческие качества и оставить свое имя в человеческой истории;

• в твоем микрокосме отражается вся Вселенная, и нет вернее ключа для того, чтобы отворить эту дверь в беспредельное и вечное, чем сердце человеческое.

Есть очень много оснований полагать, что *именно Корона Сердца будет синтетически венчать здание человеческого познания и всей духовной культуры в XXI в.*

## Вопросы и задания

1. Охарактеризуйте отнологический, логико-семантический и ценностно-экзистенциальный аспекты истины.

2. Назовите наиболее распространенные концепции истины и кратко изложите их содержание.

3. Какие формы инобытия истины довольно часто встречаются в жизни и в науке?

4. Перечислите известные в философии и естествознании критерии истины и дайте их краткую характеристику.

## Литература

*Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975.

*Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

*Калантар А.П.* Красота истины. Ереван, 1980.
*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3.
Философия техники: история и современность. М., 1997.
*Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 1. М., 1990.
*Фукс М.* Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. 1993. № 5.
*Чудинов Э.М.* Природа научной истины. М., 1977.

# СОДЕРЖАНИЕ

Учебное издание

*Владимир Васильевич Миронов,*
*Андрей Владимирович Иванов*

# ОНТОЛОГИЯ
## И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Учебник

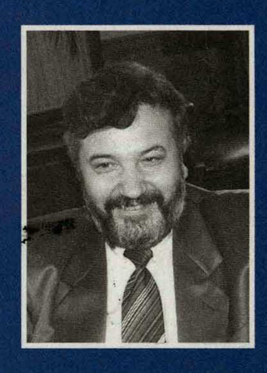
Редактор *В.И. Евсевичев*
Корректор *В.С. Антонова*
Внешнее оформление *Н.Д. Горбуновой*
Компьютерная верстка *С.С. Востриковой*

Изд. лиц. № 066160 от 02.11.98
Подписано в печать 18.07.2005. Формат 60x90/16
Печать офсетная. Гарнитура NewtonC. Усл.-печ. л. 28
Тираж 3000 экз. Заказ 7712

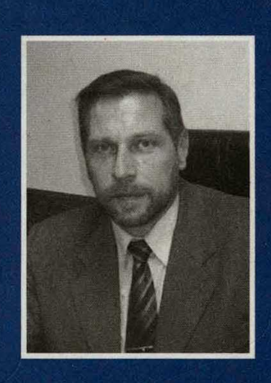
УИЦ «Гардарики»
101000, Москва, Лубянский пр., д. 7, стр. 1
Тел.: (095) 921-0289; факс: (095) 921-1169
E-mail: grd@aha.ru
E-mail: gardariki@mtu-net.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфкомбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, д. 93

100



МИРОНОВ Владимир Васильевич – доктор философских наук, профессор, проректор МГУ, декан философского факультета, заведующий кафедрой онтологии и теории познания. Автор многочисленных учебников, научных работ и публикаций, переведенных на разные языки. Только за последние три года изданы три монографии (в том числе на итальянском языке), четыре учебника по философии. В.В. Миронов ведет большую учебно-педагогическую работу. Он подготовил 15 кандидатов и 5 докторов наук. В 2003 г. стал лауреатом Премии им. М.В. Ломоносова.



ИВАНОВ Андрей Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Алтайского государственного аграрного университета (г. Барнаул), вице-президент общественного краевого Фонда «Алтай – 21 век», научный эксперт Международного координационного совета «Наш общий дом Алтай». Автор четырех монографий (одна в соавторстве), а также многих научных статей. Труды переведены на английский, немецкий, турецкий и монгольский языки. Принимает активное участие в симпозиумах по философским проблемам российской и мировой культуры.

